مفهوم السببية عند الغزالي

أبو يعرب المرزوقي

الطبعـــة الاولــــى

دار بوسلامة للطباعة والنشر

التصديـــر

هل الغزالي صاحب ثورة ابستمولوجية ؟

حـوار بين الاستـاذ صالـح القرمـادي والمـؤلف .



ص. ق.

يبدو لي ان الاستدلال الذي استعملته في عملك هذا الجدي والثابت الاطلاع ، جاء مناقضا لما تواضع عليه غالب دارسي ابن رشد والغزالي . فابن رشد لم يعد عندك زعيم العقلانية والعلم بل اصبح زعيمهما امام التصوف وحجة الاسلام . فهل تعتقد انك اول من سلك هذه الطريق الجديدة ؟ .

أ. ي. م.

ليس الحوار بين الغزالي وابن رشد موضوعا لهذه الدراسة ؛ بل هو الاداة التي احلل بها مشكلا اعمق بكثير ، واعني به مشكل وضع العقل في ثقافتنا . فهذا البحث اذن لا يندرج في الدراسات الغزالية ـ الرشدية بل ينتمي الى اهتمام اكثر طموحا : البحث عن دعائم عقلانية نظامية للحضارة العربية في عهدها الاسلامي .

لا اخالفك الراي في كون ابن رشد زعيم العقلانية ؛ اما ان يكون زعيم العلم ، فذلك هو مصدر الاشكال . ذلك ان هذه العقلانية المابعدية هي العائق الابستمولوجي الاكبر في فكر الفلاسفة . وفعلا ، فان عقلا نيتهم لم تكن عقلانية الاجرائية العلمية ـ وهو مفهوم يعبرعنه بصدق حسب رايي مدرك الاجتهاد ـ بل كانت عقلانية واقعية وساذجة يترجم عنها بابلغ لسان المماثلة بين النظر الحسي والنظر العقلي وهي مماثلة موروثة عن الارسطة والافلاطونية المحدثة .

ان الطريق الجديدة اذن ـ ان سلمنا بوجود الجدة ـ لا تتعلق بالدراسات الرشدية . انما هي قراءة جديدة لوضع العقل في الثقافة العربية من خلال « مغامرات » الفلسفة اليونانية في هذه الثقافة . فالصورة التي رسخت في الاذهان كانت تهدف الى حصر الثقافة العربية في مكونين متوازيين حيث يمثل الفلسفة والعقل فريق الفلاسفة بينما يمثل الباقون الدين والسمع . لكن الفريقين كانا ، قبل الاشعري وخاصة قبل الغزالي ، مدرستين نصيتين : نصوص فلسفية بالنسبة لفريق الفلاسفة ونصوص دينية بالنسبة للآخرين . لقد كان العقل ، بوصفه فحصا ناقدا مطلقا يتجاوز سلطة النصوص ليدرك تشعب الواقع وتقلباته ، منعدما عند كلا الحزبين . والاشعري ثم الغزالي بعده هما اللذان طرقا بطريقة فلسفية مشكل وضع العقل ؛ فانجر عنه وعي العقل العربي بنفسه وادراكه لامكاناته الذاتية .

لا يمكن ان اجزم بجدة هذه القراءة . لكن وجوب انطلاق التنظيم النسقي لعناصر ثقافتنا من هذا الاشكال ، هو الاهتمام الاول الذي دفع الى هذه الدراسة . لا ادري هل انا الاول الذي طرح المشكل في هذه الصياغة . لكنني اعتقد ان هذه الطريق لم تكن السائدة عندما شرعت في هذا البحث . (السنة

الجامعية 71 – 1972) . ولا انكر كذلك ان الاشارة الى كون المتكلمين والفقهاء وخاصة الاصوليين منهم يمثلون الفكر العربي الخالص ، كانت شائعة . اما مدى تاثيرها في هذه الدراسة وحدوده فهو ما اترك لغيري حرية تعييره .

ص. ق.

ليس ثمة في نظري ما يمنع فكرا مابعديا وتجريبيا ، حتى وان كان وجوديا ثباتيا – كما كان ابن رشد حسب هذه الدراسة – من ان يتمخض عن النهج التجريبي . فالعلم العربي – واليوناني من باب اولى – لم ينتظر قدوم الغزالي لكي يترعرع وينمو . ثم ان هذا العلم لم يبلغ ذورته العليا من بعد الامام ابي حامد .

أ. ي. م.

نجد هذا السؤال ضمن السؤال السابق ؛ لكنه يقترح حجتين ، احداهما نظرية والآخر تاريخية ، لتبرير النظرية التقليدية حول مساهمة من يسمون بالفلاسفة في الثقافة العربية .

هل كان بوسع فكر الفلاسفة ان يتمخض عن النهج التجريبي ؟ . ان الجواب السلبي يمثل احدى دعائم دراستي . ويرجع هذا الجواب السلبي ، في الجملة ، الى التمييز بين التجريبية العقلانية الارسطية والعقلانية الجدلية التي يمتاز العلم الحديث . فالحدس العقلي (النوس) يمكن المفكر ، بواسطة استكشاف تجريبي وجدلي ، من تعيين الرسوم التي تحدد موضوع البحث وتحدد بعض خصائصه . ثم بعد ذلك يتمكن العالم ، بفضل بعض المصادرات والفرضيات ، من استمداد جميع المعلومات بقوة المنطق . ان نموذج العلمية اذن هو منهج المبادىء الرياضية الذي كان يمثل ، قبل اقليدس بكثير ، رمز نجاح هذه الطريقة .

لكن هذا المنهج لا يمكن الا ان يستند الى المصادرتين التاليتين : عقلانية الواقع وقوة العقل المنطقي المطلقتين .

ورغم ضرورة هاتين المصادرتين لتدعيم خطوات الفكر الانساني الاولى ، فانهما لا يمكن ان تؤديا الا الى قول سطحي يتعذر عليه زعم العلمية الغازية التي يكون فيها الفكر مخترعا للعقلانية لامقتصرا على افتراض وجودها .

فينتج ، من ثم ، ان اعتبار الوجود ارادة لا معقولة – مهما بدا في ذلك من المفارقات – هو الذي يمثل اساس غزو الواقع التجريبي ، وهو غزو تاريخي بحكم طبيعته .

اما الحجة الثانية ، وهي تاريخية ، فان جوابها بين بنفسه . لا غرو فان العلم العربي لم ينتظر الغزالي لينشا وربما ليترعرع . اني لم ازعم ان العلم العربي بدأ بالغزالي ، بل ان الغزالي مصدر نظرة جديدة للمعرفة – وللوجود نجد فيها ، حسب رايي اساس العلم التجريبي . وقد يكون مفيدا ان نعيد قراءة تاريخ الفكر العربي بمعزل عن التصور الذي يضع العصر الذهبي دائما في الماضي وراء ما نسميه بعصر الانحطاط في الفكر العربي. ذلك ان هذه الفترة هي التي تمخضت عن احسن روائعنا العلمية والفنية . والدراسات العلمية التاريخية ستبين ان الامة العربية بكل ابعادها لم تترسخ فعلا الا في تلك الحقبة . لكن هذا فتح بابا ليس هذا مجال معالجته .

ص. ق.

اليس اكتفاؤك بمجرد التلميح الخاطف الى نقد ابن رشد المنهجي محاولة للتهرب ؟ ان هذا الوجه من دراستك يبدو لي غريبا في عمل يستهدف البحث الابستمولوجي .

أ. ي. م.

لقد بدا لي ان النقد المنهجي الذي يوجهه ابن رشد للغزالي غير مفيد بالنسبة لغايات بحثي وذلك من وجهين . فانا لم احتفظ اولا الا بالنتائج السلبية ، اي بما يعيب كل منهما على مقدمات فلسفة الآخر ونتائجها . ثم ان هذا النقد ثانيا يؤول الى لوم الغزالي عن عدم انحباسه في نظام الفلاسفة اي عن ذلك المبدأ الذي لا يمكن للغزالي ان يقبله دون التخلي جملة عن نقده . واذن فاني لم اهدف الى حرمان ابي الوليد من اية مزية .

لكن علم المنهج ، رغم اقترابه من الابستمولوجيا يبقى متميزا عنها . فهو منطق تطبيقي بينما هي قريبة من نظرية المعرفة وعلم نفسها . لا عجب اذن ان اصرف النظر عن الوجه المنهجي من نقد ابن رشد .

لماذا اشرت اليه ؟ . كان ذلك لابراز مسلمتي ابن رشد في قراءته للغزالي : حصر فكره في مجرد علم الكلام واعتباره مغالطيا خالصا .

ص. ق.

يبدولي انك في عملك هذا قد شددت على ابن رشد قدحا وتنديدا . فانا اذكر – وقد سبق لي ان باشرت احيانا دراسة فكره (انظر العددين الاول والثاني من الجديد لسنة 1961) – ان ابن رشد لا ينفي عن الله الارادة . اليس هو القائل : « والفلاسفة ليس ينفون الارادة عن الباري سبحانه ولا

يثبتون له الارادة البشرية ... وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال عنه هي صادرة عن العلم . وكل ما هو صادر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل . » هذا مع الملاحظة ان ابن رشد لم يتخلص من شيء من اللا ادرية في تحديده لمفهوم هذا العلم فاقترب بذلك ، فيما اعتقد ، من موقف الغزالي .

أ. ي. م.

هل يجب اعتبار انحيازي للغزالي موجها ضد ابن رشد في المقام الاول وضد الفكر اليوناني في المقام الثاني ؟ .

فاولا انـا لا اتهم الفكر اليوناني بوصفه اندفاعا اصيلا ، بل اني اتهم مـا كان يمثله : اي الفلاسفة وخاصة التاليفات التلفيقية التي اشتهرت بها المجموعات الفلسفية وكانت ذروتها الصفاوية ! ثم اني ثانيا لم احمل نظريات ابن رشد ما لا تحتمله عنوة : فلقد اقتصرت على دراسة المدى الايجابي الذي يبرزه الجانب السلبي من قراءته للغزالي . فابن رشد هـو الـذي يؤكد ان نفي ضرورة الرابطة السببية يؤدي الى نفي نظرية الطبائع الفلسفية ، والعلم بمعناه الارسطي ومبدأ عدم التناقض في مداه الوجودي ، اي في عبارة واحدة ، الى نفي كل اركان الفكر الميتافيزيقي اليوناني .

اما ما يقوله ابن رشد في الارادة الآلهية فهو يؤيد ما ذهبت اليه في تحليلي . ذلك ان قوله : « وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال عنه هي صادرة عن العلم . وكل ما هو صادر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل » . ليس الا اعترافا بان العقل الالهي يتمتع باسبقية وجودية عن الارادة . فهو يحدها بالخاصيتين التاليتين : العلم والحكمة او ، بعبارة ادل ، العقلانية الغائية . بل اكثر من ذلك ، العقل والخير !

لكن هذه الاولوية هي نفس مـا ينفيه الغزالي الذي يجعل من الوجود (بما فيه وجود الله) ارادة او حرية مطلقة . فينتج من ثم ان المعرفة الانسانية ليست التقاء بين العقلين الالهـي والانسانـي حيث يكون كل شيء شفافا بل هي التقاء بين ارادتين يفصل بينهما ما بين اللامتناهي والمتناهي . ان هذا النص لا يزيد التاويل الذي يبرر هذا العمل حـول معركة السببية ووضـع الفلسفة اليونانية (في شكلها المابعدي والتلفيقي) في الثقافة العربية خـلال عصرها الاسلامي ، انه لا يزيده الا تدعيما وتوكيدا .

ص. ق.

لقد فصلت فصلا مطلقا بين نظريات ابن رشد وبين نظريات الغزالي .

وجاء فصلك ذاك دائما لفائدة حجة الاسلام ، بينما نرى الرشديين يتخذون عادة الطريق المعاكسة . ان المجال الذي يحتاج الى التعميق في المستقبل هو ، حسب رأيي ، تلك النقاط التي يبرز فيها « اضطراب » هذين العملاقين ، اذ يقدمان فجاة على القيام بتنازلات متبادلة تقرب احدهما من الآخر .

أ. ي. م.

لم يكن هدف دراستي ، كما اسلفت ، مقارنة فكر هذين الفيلسوفين بل اردت مقارنة شروط امكانه ؛ وهي الشروط التي جمعتها تحت عنوان وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني بالنسبـة لابى الوليد والعربي بالنسبـة لابي حامد . لكن الامتياز الذي يبدو اني قد اسندته للغزالي ينتج من قراءة ابن رشد نفسه الذي اعترف له من خلال نتائج نفيه للسببية بابوة تهديم ما بعد طبيعة الفلاسفة .

ان نقاط التقاء هذين الفيلسوفين تبدو لي فعلا جديرة بان تكون موضوعا لدراسة عميقة . لكني ارى انه يجب تجنب التوفيق الذي يمنع كل تقدم فكري بما يحدثه من توافق بين الجميع .

ان الفروق ، حسب رايي ، هي التي تولد التقدم وحركية الثقافة ؛ ولقد بدت لي اكفل بتحقيق مشروع دراستي : ادراك المبادىء التي تخول الرؤية المنظمة لوضـع العقل الوجودي والمعرفي في ثقافتنا العربية خـلال عصرها الاسلامي .

ص. ق.

لقد نفيت ان تكون قد استعملت منهج المقارنة . لكن ، فضلا عن كونك قد اعتمدت على قراءتين تستندان الـى المقارنة ، فانك تعظم فهم الغزالـي للفكر اليوناني وتحط من فهم ابن رشد للفكر العربي .

أ. ي. م.

هل تمثل القراءتان اللتان استعملتهما كاجراء اشكال منهجا مقارنيا ؟ . ان القصد الذي دفعني الى هذه الطريقة هو بالتحديد بيان فشل منهج المقارنة . فقراءة الغزالي لتصور الفلاسفة السببي ، رغـم كونهـا منجرة عن نتائجه بالنسبة للاسلام ، ترتكز على دحض الادلة الفلسفية التي يستند اليها هذا التصور . فهي اذن قراءة فلسفية لم ينجح ابن رشد في تقويض اساسها . ذلك ان ابن رشد ، في قراءته للغزالي ، قد حاول دحض تصوره من خـلال

نتائجه الفلسفية . لكن هذه النتائج (نفي الطبائع ، والعلم بمعناه اللارسطي ومبدأ عدم التناقض بمعناه الوجودي) التي يعترف بها ابن رشد للغزالي هي ما اعتبرناه مزية فكر الغزالي الاولى . اما مزيته الثانية فتكمن في تصوره الجديد لمعرفة الواقــع بوصفها عــادة او معرفة تجريبية خالصة (موضوع النقطة الرابعة من نقد ابن رشد الفصل الثاني من الباب الاول) .

هكذا اذن لقد بين الغزالي قصور الاسس الفلسفية للسببية وابن رشد دون ان يدحض هذا النقد من حيث اساسه ، حاول استخراج نتائجه بالنسبة للفلسفة . لكن هذه النتائج هي ذاتها مقدمات تصور الغزالي للمعرفة والوجود، وهو ما لم يفهمه ، لسوء الحظ ، ابن رشد .

هل حططت مع ذلك من فكــر احدهما وعظمت فكــر الآخر ؟ . لا اعتقد ذلك . كل ما في الامر اني اعتبرت قراءة ابن رشد شهادة لثورة الغزالي ، وهو، حسب رايي، اعتراف صريح بنباهة ابن رشد الفلسفية وبراعته المنطقية اللتين بزفيهما جميع فلاسفة الاسلام .

لم انسب للغزالي الا ما اعترف له به خصمه . ولقد حاولت ، في عملي هذا ، ادراك ابعاد ما لم ينكره عليه ابن رشد . ان تاويل نتائج نقد الغزالي كما استخرجها ابو الوليد ، ليس عملا تحكميا . فــلا يمكن اذن اعتبار ذلك مبالغة في تقدير فضل الغزالي على الثقافة العربية .

ص. ق.

والنزعات المدحية ! . اصحيح انك لم تنتزعها في هذه الدراسة بتاتا ؟ .

أ. ي. م.

لقد دابت النزعة المدحية على تقريض الثقافة العربية بطريقتين : فهي تجتهد في اثبات ان ثقافتنا كانت اما « تلميذة نجيبة » لليونان او « مدرسة ماهرة » للأوروبيين . لكن عملي هو ، في هذا المعنى ، بعيد عن هذه السبل المعتادة . ومع ذلك فانه يمكن اعتبار ما سميته ثورة الغزالي الابستمولوجية محاولة تهدف الى بيان فساد التحليلات التي تجعل العلم المعاصر صادرا عن التقاء يوناني اوروبي في عصر النهضة . لا انكر ان هذه الرؤية كانت من الدوافع العينية التي حفزتني الى القيام بهذا العمل . غير ان هدفي لم يكن ابراز مزايا ثقافتنا بقدر مــا كن التلويح الى نقائصها : اني اريد ان افسر بعض خصائصها الرئيسية وخاصة الخاصية اللاضورية لمؤسساتها وهــي خاصية اعتبرها من اكبر ادوائها المزمنة .

يندرج بحثي اذن في الكشوف الطبية اكثــر من انتمائه الى التعويذات السحرية التــي تميل الى التخفيف من فشل الحاضــر بنجاحات الماضي او بآمال المستقبل . بل لقد ذهبت الى حد بيان ان الصراع بين الثقافة العربية وفتات الثقافة اليونانية ختم بانتصار الثانية وهزيمة الاولى ! .

لكن يتحتم ، مع ذلك ، الا يستحيل هذا الارتياب في النزعــة المدحيــة والدفاعية ، بفعل انقلاب يفوقه في الطابــع المرضي ، الى الحــط الدائم من الذات . فاذا كان لثقافتنا فضل هل الاعتراف به يعتبر جريمة ؟ . ان النزاهة العقلية التي ترفض المــوقف الاول عليهــا ، لنفس الاسباب ، ان تدفــع هذا المــوقف الثاني .

المهم عندي ان ابين ان انطلاق المعرفة الانسانية الجديد ، نتج عن ثورة كــان موضوعها طبيعة الوجود ووضع المعرفــة . والغزالي يعتبر المعرفــة اجتماعية وتاريخية والوجود ارادة متجاوزة وغير خاضعة للانسان . من ثم اصبح للمدركات الرئيسية التي تعتمد عليها العصور الحديثة اساس متين : مدرك الذاتية ومدرك التاريخية ومدرك الثقافة الانسانية بوصفها اجتهــادا كليــا . وبذلك مــرت الانسانية من الوجودي الى الاجتماعي . ومن انموذج المعرفة الميتافيزيقي الى انموذجها الفقهي . ومنذئذ صارت الحقيقة الانسانية تشريعا انسانيا . ومــا الحقيقة المطلقة الا وهــم . ان مــا اضافه الغزالي للانسانية هو اعتبار العلم مؤسسة اجتماعية وترجمة عن ارادة الانسان تريد ان تخضع الارادة الالهية الى قواعد واحكام تنظمها ! .

هل تعتبر هذه الرؤية ذات نزعة مدحية ؟ اعتقد ، مهمــا حاولت تجنب هذا الاتهام ان النتائج التي انسبها الى الغزالي وخاصة ما فيها من ثورية ، سيؤدي حتما الى وســم هذا العمل بالمدحية . فليكن ! لكن عندئذ علينــا ان ندحض ابن رشد الذي يعترف ، هو قبل اي آخر ، بما نسبنا الى الغزالي من فضل . ولنرفض صحة نسبة النصوص التي استعملت في هذا البحث لتدعيم هذا التأويل لعمل الغزالي الفكري .

ص. ق.

لقد اكدت ، على حق ، انه يجب تجنب منهج من يدرسون الفكر العربي دائما بــ « النسبة الى » شيء آخر . لكن هذا الموقف الذي يمكن ان نصفه بالبنيوي ، رغم ماله من مزايا ، لا يمنعنا من التساؤل عن مدى صحة القيام بدراسة ثقافة ما دون اعتبار العوامل الخارجية .

أ. ي. م.

يطرح سؤالك هذا ، على عكس الاسئلة الاخرى ، مشكلا منهجيا عاما لا يقتصر على هذا العمل . لذلك سيكون لجوابي مستويان .

فبالنسبة لعلمي هذا ، ليس رفضي لـ « النسبة الى » رفضا مطلقا ؛ بل هو رد فعل وجيه لموقف جائر لا يستمد ما لعناصر ثقافتنا من معنى الا من المعنى الذي لها عند اليونان او عند الاوروبيين . فـ « النسبة الى » التي نجدها عند علماء الانسان وعلماء السلالات الاوروبيين ، عندما يدرسون ثقافتهم ، اذا ما قورنت بما عندنا ، هي موقف سليم : فهي تحد من التقوقع الاوروبي وتصير القيم الانسانية كلية . اما « النسبة الى » التي نجدها عدنا فانها تبدولي مرضية : اذ هي تصير « مركزية الآخر » مطلقة وتخرجنا من دائرة اعطاء المعنى باسم اسبقية علمية وتاريخية خادعة .

غير ان هذا المشكل الذي تطرحه اعم بكثير من هذا المستوى الاول . فاذا كان من البديهي ان تقتضي الدراسة النسقية لاي موضوع كان ، ضرورة تجريده من العناصر الداخلية التي لا تفيد نظرة التحليل ، وضرورة فصله عن العناصر الخارجية ، فهل يتحتم ، لذلك ، تحويل هذه المصادر المنهجية ، مهما كانت اجرائية، الى مصادرة ميتافيزيقية ميغارية تنفي كل علاقة حركية بين الاشياء باسم بنيوية مطلقة النزعة ؟ ان هذه المسالة تبدو لي عويصة . لذلك لا اقدم على مغامرة التوغل فيها ، خاصة وانا ادرك ان حلها (ايجابيا كان او سلبيا) يناقض جميع نتائج هذا البحث الذي تفضلت فقراته وعلقت عليه باسئلتك . ذلك ان الموقف الميغاري وكذلك الموقف البنيوي (الذين يبدوان لي متحدين في مسلماتهما الوجودية) ، يقصران الوجود على الوجه المنطقي وخطط العلم الاستكشافية . لكن الغزالي يعارض هذا التوحيد بين الوجود والمعرفة . ذلك ان المعرفة الانسانية صراع ارادتين ، ارادة الله وارادة الانسان . والتاريخية تتخللها من كل الجوانب ؛ فلا يمكن اذن ان تنحصر في الشكلية المنطقية ! .

يهدف هذا البحث الى تحديد مفهوم السببية عند الغزالي من خلال اعماله كلها ، ومن خلال النقد الذي يوجهه له ابن رشد . وعنوانه : « مفهوم السببية عند الغزالي ونقد ابن رشد له » .

ان هذا العنوان قد يوحي بثنائية الموضوع : تصور السببية عند الغزالي من جهة ، ونقد ابن رشد له من جهة ثانية . ذلك ، بداءة ، ما يذهب اليه الذهن . اذ انه كان يمكن الاكتفاء بمنتوج الغزالي الفكري لتحديد تصوره للسببية ، دون اي مرجع آخر . هل من الضروري الرجوع الى ابن رشد لادراك مفهوم السببية عند الغزالي ؟ لم هذا العنوان ؟

خلافا لبادىء الراي الذي يذهب الى ثنائية الموضوع ، فان العنوان يوحي بمنهج خاص . ذلك ان الصراع الذي حصل بين هذين المفكرين (أ) ينير ، بتناقدهما المفيد وغير المفيد ، بتفاهمهما وعدمه ، وضع العقل الوجودي والمعرفي (ب) الذي ينتمي اليه كل منهما والذي به وفيه يصبح تصورهما معقولا وضروريا .

ان هذين الوضعين المختلفين للعقل الذين يبرزهما تصادم الغزالي مع الفلاسفة ويبرزهما ، خاصة ، تهجمات ابن رشد على الغزالي ، هما الامر الذي يحدد السببية عند كل منهما ، وهما ايضا الامر الذي تسمح لنا دراسة السببية عند الغزالي بادراكه في مساره الفعلي .

(أ) من البين بنفسه ان الغزالي وابن رشد لم يتعاصرا ، لكن الصراع بينهما حصل . فالغزالي نقد الفلاسفة . وابن رشد – وهو ممثلهم – نقد الغزالي . لذلك قلنا ما قلناه تجوزا .

(ب) وضع : Statut ، وجودي : Ontologique ، معرفي : Cognitif

فنحن نرى اذن ان هـذا الصـراع علامـة يبرز وراءها نضامـان يمكننـا فهمهما من تفسير ذلك الصراع . لذلك سنستعمله لغاية منهجية . لذلك يصبح التوكيد على هـذا الصراع في العنوان اشارة للقيمـة التي نوليهـا لهذين القطبين في عملنا :

1) انمسالة السببية تمثل افضل الطرق لبيان وضع العقـل الوجودي والمعرفـي العربي الـذي يختلف عنـه عنـد الفلاسفـة ، اي عـن الوضـع اليوناني . وسنحاول اجـلاء خصائصه الرئيسية .

2) ان وضع العقـل الوجودي والمعرفي المخالف للوضع اليوناني هـو الذي يفسر امكانية تصور الغزالي للسببية . وهو مـا سنحاول بيانه في هذه الدراسة .

وهكذا فان الصراع بين ابن رشد والغزالي يتجاوز هذين الفيلسوفين ، اذ هو الامر الذي يعطي هذين الوضعين المختلفين خصائصها ويعين طبيعة التصور والنقـد المتبادل التي عرفـا بهـا . لا جرم فهمـا ينتميان لنفس الثقافـة : الثقافـة العربية في عهدهـا الاسلامي . لكن يبدو ان كلا منهما ينطلق من وضع عقلي مختلف لا يمكن بدونـه فهـم تصـوره ونقده الـذي يوجهه للطرف المقابـل ، او ، اخيرا ، اتفاقهما وعدمـه . ان وضع العقل الوجودي والمعرفي الذي ينتمي اليـه ابن رشد ، او الوضع الذي يفهمنا نقده ، بجعله ايـاه ممكنا ومعقولا ، ليس الوضع الذي ينتمي اليه الغزالي .

فنقـد ابن رشد كلـه يرتكـز على نظام عقلي مبدؤه العقل ومثاله الفكـر **« المنطقي – الجدلي » اليوناني . لذلك فهو يعتبر ان : « ... القول بانكار** الاسباب جسلة هو قـول غريب جـدا عن طبـاع الناس ... » (1) . واذن

1) ابن رشد مناهج الادلة ط 2 . المكتبة الانجلو مصرية د . م قاسم ص 232 .

فالغزالي لا يمكن ان يفهم انطلاقا من وضع العقل الوجودي والمعرفي هذا . وفي ذلك تعيين اول هـام لفكره . هو فكر ينتمي الى وضع وجودي ومعرفي للعقل علينـا تحديده ، لكي نوضح تصوره للسببية .

ولنقلها بصريح العبارة حتى نبرر رجوعنا الى ابن رشد ، الذي يبـدو نافلا ، ان هذا الاخير يبرز لنـا بالنقد الذي يوجهه لتصور الغزالي ولنقـده الفلاسفة ، هذا الفرق الذي لم يكن ابن رشد واعيا بـه ، او ، على الاصح ، الذي كان يريد ان يتفاداه برفضه نظريـة نسبية العقل ، وباعتباره العقـل اليوناني مطلقا . الم يقل في تهافت التهافت ، محاولا ارجاع تصور الغزالي الى اصوله غير اليونانية ، ان ابن حزم ، قـد اخطأ وان : « العقل ليس بجائز فيمكن ان يخلق على صفات مختلفة كما توهم ابن حزم . » (1) (أ) .

وهكذا فان مسالة انواع وضع العقل الوجودي والمعرفي المختلفة ستسمح لنـا ، في الفصول اللاحقة ، بادراك تصور الغزالي للسببية ، جيد الادراك : فهـذا الوضع المخالف للوضع اليوناني يمثل النظام العقلي الخاص الذي جعل تصورا مثل تصور الغزالي امـرا ممكنـا .

من المستحسن ان نلاحظ هنـا ، ومنذ الآن ، بان مفهوم « وضع العقـل الوجودي والمعرفي » مشروع في نظرتنا . وهو لا يفقد هذه المشروعية الا عند من يعتقد بوجود عقل مطلق واحد . وهو مـا يـراه جميع الفلاسفـة ،

1) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ط . الاب بويج المكتبة العربية المدرسية المجموعة العربية ج 3 ص 542 .

أ) يشير ابن رشد الى قول ابن حزم في « الاحكام في اصول الاحكام : « قال علي : والعقل لا يوجب على الباري حكما . بل الباري تعالى خالق العقل بعد ان لم يكن ومرتب له . وفيه ما قد رتب مما لو شاء ان يخترعه ويرتبه على خلاف ذلك لفعل . وانما العقل مفهم عن الله تعالى مراده ومميز للاشياء التي قـد رتبهـا الباري تعالى على ما هي عليه » ص 69 .

وخاصة ابن رشد . لكن تصور العقل المطلق والواحد هذا ، والذي كان الفلاسفة (فلاسفة الاسلام وفلاسفة اليونان ايضا) يعتقدون انه بين بنفسه ، لا مكان لـه في هذا الوضع الآخر .

وحتى لا نخرج من نطاق البحث نقتصر على هذا النص ، نورده من حوار دار بين منطقي (يمثل فكر الفلاسفة) ونحوي عربي وموضوعه المفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني . فهذا ابو سعيد السيرافي يلاحظ « ... سمعتكم تقولون « في » لا يعلم النحويون مواقعها وانما يقولون هي للوعاء (كما يقولون الباء للالصاق) وان « في » تقال على وجوه : يقال الشيء في الوعاء والوعاء في المكان والسائس في السياسة والسياسة في السائس » ثم يردف قائلا : « الا ترى هذا المنطق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها ولا يجوز ان يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب .. ؟ » (1) .

ان ابا سعيد لا يتحدث عن نسبية العقل فقط بوصفه اياه يونانيا ، عربيا الخ ... بل يقضي بان تصور « في » ، في الامثلة التي يوردها عن الفلاسفة ، غير قابل للفهم بالنسبة للعقل العربي . فالامر يتعلق ، هنا ، بمنطق الحلول : المحمول ، من حيث هو حال بالحامل كبعض من طبيعته لا ينفصل عنها . ومسالة الطبيعة هذه ، هي ايضا ، رئيسية في بحثنا كما سنرى ذلك ، اذ ان نفي ضرورة الرابطة السببية هو نفي « الطبائع » كما ادرك ذلك ابن رشد ، جيد الادراك .

ها نحن اذن ، نجد نوعا آخر من اوضاع العقل الوجودية والمعرفية ، يفسر لنا تصور الغزالي ، اذ يجعله ممكنا . ان هذا التصور ، بعبارته

1) ابو حيان التوحيدي ، المقابسات طبعة حسن السندوبي مصر 1929 ص 76 – 77

وبنظام ارضيته ، بنظرية المعرفة وتصور العقل الذين ينبع عنهما ، يفتح لنا منفذا يوصلنا الى هذا الوضع الوجودي والمعرفي الآخر للعقل ، اذ هو البنية (أ) الخاصة التي تجعله ، وجميع خصائصه ، ممكنا .

ان « الآخر » تشير ، هنا ، الى كون الوضع الوجودي والمعرفي العربي لم يتم بعد تحديده . اما وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني ، فانه يبدو غير ذي اشكال . فالكل يسلم بوجوده وبنظامه وبوضعه . بل قد يذهب بعضهم الى اعتباره العقل في ذاته .

اذن ، لكي يفهم تصور الغزالي ، يجب ان يقرأ حسب احداثيات اخرى (ب) احداثيات يتضمنها هذا التصور في ذاته ، من حيث هي شروط امكانه ومن حيث هي مبدؤه . ان سؤالنا كان في البدء ، الآتي : هل يمكن ان يفهم الغزالي انطلاقا من شروط الكلام (ج) الفلسفي اليوناني ؟ وجواب ابن رشد السلبي مفيد . ولكن ما من اجله كان هذا الجواب مفيدا ، يمثل مبدأ اختيارنا للعنوان . فابن رشد ، لانه يرى العقل واحدا (عقل ارسطو) ، يعتبر تصور الغزالي غير معقول اطلاقا . بينما ليس هو كذلك ، الا بالنسبة لوضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني . اما في وضع آخر ، علينا ان نكتشفه في ثنايا نظريات الغزالي ، يصبح هذا التصور معقولا بصفة كاملة .

لكن اذا لم ينظر للمسالة الا من هذه الزاوية ، يصبح موضوع هذا العمل الرئسي ثانويا . وفعلا ، فان مسالة السببية ، عند الغزالي ، ليست مجرد وسيلة لبلوغ مسالة اخرى . انها المسالة المركزية ، اذ ما هي وسيلة

أ) البنية : Structure
ب) احدثيات : Coordonnées
ج) كلام نعني بها المقال او ما يقابل : Discours

لبلوغه ليس الا تعيين شروط امكانها ومنهجا يسمح بجعلها معقولة وفي ذلك يكمن معنى هذا العمل ومنجهه . ذلك ان المقابلة بين وضعي العقل المذكورين لا تبرز الا انطلاقا من مسالة السببية . ولكن هذين الوضعين هما اللذان يفسران هذين التصورين المختلفين للسببية : تصور الفلاسفة وتصور الغزالي .

لنقل في عجالة ، ابتداء من التقديم ، فيم تتمثل مبادىء هذين الوضعين الوجوديين والمعرفيين للعقل وخصائصهما . ان الوضع اليوناني اساسه العقل اي النظام المتناهي المنغلق والغائي . وهي خصائص كل منظومة عقلية . اما الوضع الآخر – ذلك الذي نعتقد ننا نجد فيه معقولية تصور الغزالي – فاساسه الارادة او حرية الاختيار المطلقة ، اي النظام اللامتناهي ، المنفتح وغير الغائي لكل حرية مطلقة . في هذا النظام الاخير ، يصبح العقل الانساني احد النظم . واذن فهو نسبي ، وليس هو ، ضرورة ، اهم هذه النظم ، اذ ليس دوره الا دورا اجرائيا (أ) وليس وجوديا . بينما هو في النظام الاول ، النظام المطلق والوحيد ، اذ الوجود مطابق له .

وهكذا ، فتعريف مفهوم السببية ، عند الغزالي ، يرد الى محاولة ادراك خاصيته المتمثلة في لا معقوليته في وضع العقل اليوناني ، اي الى محاولة ادراك مكونات الوضع العقلي الآخر الذي يفسره ويدلنا على مبداه .

2

ان ترتيب المواد في عملنا يطرح ، هو ايضا ، مشاكل لا بد من ايضاحها . فلماذا قدمنا نقد ابن رشد لتصور الغزالي على هذا التصور ؟ ولماذا

أ) اجرائي Opératoire اي من حيث هو عملية او مساعد على تحقيق عمليات

بدانا بتصور الفلاسفة للسببية ونقد الغزالي له ، قبل ان نعلم ما هو تصور الغزالي ؟ ان هذين السؤالين المشروعين يعنيان مطالبتنا بشرح المخطط الذي اخترناه .

ان النقطة الاولى في هذا التقديم ، التي شرحنا فيها اختيار العنوان (وهو ايضا اختيار منهجي) ، تساعدنا على فهم المخطط . فلكي نفهم نقد الغزالي ، بدأنا بالتعرف عما ينقد . ولكن يبدو ان هذا النقد لا يمكن ان يفهم دون البدء بمعرفة التصور الذي ينطلق منه . فنحن تحدثنا في نقد الغزالي دون تحديد منطلقه . ما ذلك الا ارتسام اول . ان موضوعنا الرئيسي ليس التعريف بالنقد الذي يوجهه الغزالي لتصور السببية عند الفلاسفة (بالرغم من كونه عنصرا اساسيا) ، بل هو تصور السببية ، وبصورة ادق ، الحل الذي يقدمه لمشكل المعرفة التي لا تستند الى الحتمية السببية . لذلك استعملنا نقده كاجراء اشكال (أ) . اذ ان مسالة المنظومة النظرية التي يتكلم الغزالي انطلاقا منها ، لا يمكن ان تطرح الا اذا كان كلامه (نقد نظام وتهديمه ثم بناء نظام آخر) يبدو حاويا له في ذاته كحيز لامكانه ، ومتضمنا له كشروط لذلك الامكان .

البدء اذن بنقد الغزالي المحير يفضي بنا حتما الى عالم الغزالي عن طريق البحث عما يفسر ذلك النقد . لكن ، حتى بعد التسليم بهذا الاجراء ، يمكن ان نسال ايضا : لماذا يسبق نقد ابن رشد لتصور الغزالي للسببية ، هذا التصور المنقود ثانيا . هنا ايضا ، نرمي لنفس الغاية ذلك ان قراءة لنقد الغزالي (للحتمية السببية) ، حسب تقاليد الكلام الفلسفي اليوناني ، تبقى ممكنة . تلك القراءة هي قراءة ابن رشد

أ) اجراء اشكال : Procédé de problématisation

في التهافت . ونتائج هذه القراءة تهمنا بدرجة قصوى . فابن رشد يرفض نفي الغزالي للحتمية السببية ببيان نتائجه التي يعتبرها شنيعة . لكن دراستنا ستمكننا من ان نكتشف ، في هذه النتائج التي يزعمها ابن رشد شنيعة ... ويعتبرها حجة اساسية لنقض افكار الغزالي ، مدى ومغزى آخرين يحددان هذا الحيز الآخر الذي نريد بلوغه .

وفعلا ، ففضلا عن ادراكه الكلي لهذه النتائج التي استخرجها ابن رشد من تصوره ، كان الغزالي يعتبرها نقطة انطلاق تصوره للسببية . ولنقتصر على مثال واحد (يلخص جميع النتائج الاخرى التي يستشنعها ابن رشد) اعني مثال الغائية او الحكمة الالهية . فانه لا يمكن للغزالي ان يبني نظريته ، او ان يتصورها ، دون نفي الغائية كمبدا وجودي . ذلك انه يرى ان نقائص العالم هي من الهول ، بحيث اذا اعطى العقل نفسه حق القضاء في شانها ، اصبح عنده العالم لا عقليا وغير كامل . لذلك عوض ان يضع مبدا الغائية ثم ينفي نقائص العالم التي يدركها العقل الانساني (محاولات التنزيه الفلسفية) (أ) ، يفضل الغزالي ان يحرر الوجود من الغائية ، اي ان ينفي حق العقل الانسان في ان يكون معيار الوجود وبذلك يصبح الوجود المحرر من المعرفة المعيارية ، هو بدوره ، معيار المعرفة التي تنقلب عندئذ الى تجربة وتعلم . لن تبقى المعرفة حكمة المنظومات اللفظية المطمئنة ، بل ستصبح حيرة الصهر التجريبي لسيل المطلق ولد الوجود الحر وجزره . وذلك هو الاجتهاد الشامل (ب) .

وهكذا فان نقد الغزالي للفلاسفة يمثل عندنا بعضا من النقاش الذي يفضي الى الحيز الذي ينتمي اليه تصوره والذي ليس هذا النقاش الا

أ) محاولات التنزيه الفلسفية التي عرفت في التاريخ الوسيط وحتى بعد النهضة تحت اسم ثيوديسيا Théodicée والتي يمكن ان نطلق عليها « التنزيهيات » ، اذ غايتها التوفيق بين مفهوم الالاه ووجود الشر والصيرورة في الوجود .

ب) وتلك هي الثورة التي حققها الغزالي بعمله الفكري كما نبينه في هذه الرسالة : بالبابين الثالث والرابع منها .

وسيلة لبيان اشكاله . ان نقد ابن رشد للغزالي يعين معنى النقاش حول السببية بطرحه السؤال الذي يبرر منهجنا : اذ كانت القراءة اليونانية لنظرية الغزالي مستحيلة ، واذا كان كلام الغزالي شنيعا في ظروف الكلام « الارسطي — الافلاطوني » ، افلا توجد قراءة اخرى ممكنة لنظريته ، انطلاقا من احداثيات جديدة ؟ بل اننا جازفنا فاسمينا تلك الاحداثيات وضعا آخر للعقل ، مسلمين بوجوده ، وهو ما سنثبته .

سنلاحظ ، بدون تاخير ، ان هذه القراءة التي نحاول القيام بها لتحديد تصور الغزالي للسببية ، تضع هذين المبداين في حسابها :

1) — ان اغلب القراءات التي موضوعها الفكر العربي ظلت ، الى الان ، تقع حسب اهتمامات خارجية عنه ، وليس حسب الاهتمامات التي تخصه هو ، من حيث ذاته . فنادرا ما يدرس لذاته بل غالبا ما تكون دراسته بالنسبة « لـ ... » ، وذلك للحكم عليه ، ان اتهاما ، وان حطا ، وان تكرما وتفضلا . وهذه « النسبة لـ ... » مضاعفة : فهي اما بـ « النسبة لـ ... » لذين سبقوه (اليونان) او بالنسبة « لـ ... » لذين لحقوه (الاوربيين) ، فيحاول القائمون بهذه القراءات البحث عما استعاره من اليونان او عن اثاره في الاوروبين (وهما بحثان يردان ، في خاتمة المطاف ، الى امر واحد : اذهم يحصرون ما اعطى هذا الفكر للاوروبين في ما استعاره من اليونان) . انها لقليلة تلك الدراسات التي ، بغض النظر عن اليونان والاوروبيين ، اضافت هذا الفكر الى وجوده ذاته ، من حيث هو ثقافة قائمة بذاتها ، لها مؤسساتها الذاتية ومبدؤها ، ولها وضع عقلها الوجودي والمعرفي ونظامها . واعني بهذا جميعه كونها ذاتها .

قد يعترض ان هذه النظرة منافية للواقع التاريخي : فالكل يعلم ان العرب اخذت الفلسفة عن اليونان ونقلتها للاوروبين . وجوابنا ان هذا البحث

المدعي التاريخية هو ، في غاية المطاف ، مستحيل ولا معنى له : فأين نقف في البحث عن الاستعارات ؟ ومن هذا الشعب العبقري الذي يصدر عنه كل شيء ؟ لذلك اخترنا ، قصدا ، الحديث عن القراءة الرشدية التي تبين ، فعلا ، ان فكر الغزالي لا يعقل في منظومه الفكر اليونانية (أ) . وهو امر سيجعلنا نبحث عما يجعل تصور الغزالي ممكنا في الظروف الثقافية العربية . انها قراءة ذات اهتمام ذاتي للشيىء المقروء وليس خارجا عنه : قراءة للفكر بالنظر الى كونه الاجتماعي والثقافي ذاته لا غير . ان منهجنا لا يناقض قصدنا هذا ، مادام يبين كيف ان فكر الغزالي يبدو شنيعا كل الشناعة (المنطقية) عند ابن رشد (او الفكر العربي عند الفكر اليوناني) .

2 ـ اما المبدا الثاني فيتمثل في رفض الفواصل المانعة التي يزعم بعضهم انها موجودة بين الصناعات والفنون الفكرية . فنحن لا ننكر وجود اختلاف في وجهات النظر التي تمتاز بها هذه الصناعات والفنون الفكرية . ولكنها ليست منفصلة عن بعضها البعض ومنغلقة انغلاقا مانعا من كل اتصال . ليس للصفة « اسلامي » في الاسناد « فكر اسلامي » (ب) نفس المعنى المقصود في « فكر يوناني » او « فكر الماني » . فهي تتضمن حكما تقييميا يعني ما يلي : ليس هذا الفكر الا فكرا دينيا لم يبلغ بعد نقاوة الفكر الفلسفي . لكأن دين ثقافة ما ليس ثمرة فكرها ووجودها . لكأن الفكر تحرر في يوم من الايام من الافق العقائدي الشامل ، أكان هذا الافق دينيا صرفا ، او خرافيا ، او سياسيا ، او اجتماعيا . ان هذا الاسناد ومعناه يفيدان ان ثقافات اخرى بلغت الكلي في ذاته ، والعقل في ذاته .

أ) وهو ما سنثبته في الفصل الثاني من الباب الاول .

ب) حال كتابة هذه الرسالة ، كانت الفلسفة الاسلامية تدرس بوصفها مادة مستقلة وبجانبها مادة اخرى تسمى الفلسفة . وكان يعهد بمادة الفلسفة الاسلامية لاساتذة غير مختصين فيها : اساتذة العربية غالبا .

لكان العقل واحد ! . ان هذه التقسيمات : دين ، فلسفة ، الخ ... وخاصة التصنيفات المستعجلة التي تحتقر بعض الانتاج الفكري ، تمنع ، بوصفها ترسبا لسلم تقييمي ، من قراءة الفكر العربي (وهو الفكر الذي سندرس هنا احدى مناطقه) ، قراءة حركية .

كم من مرة تجاوزت المناقشات الدينية العقيدة الصرفة فدفعت بالانسان الى عهد جديد في التطور الثقافي ؟ الم يقم الفكر حقا بقفزات عملاقة في افق خرافي ؟ (أ) . فاحيانا تؤدي معتقدات سخيفة ، من حيث هي دوافع البحث ، الى اكتشافات ذات اهمية كبرى .

لا اهمية ، اذن ، عندنا للقصود وللدوافع العينية التي تدفع الاشخاص المعينين . سندرس ما تؤدي اليه هذه القصود والدوافع بوصفها المناسبات والاسباب المساعدة على بلوغه دون الاهتمام بها ودون رفض فهم التقدم الفكري الذي دفعت اليه بحجة انه يوجد في اعمال دينية او خرافية نستنكف من التعرض لدراستها . وذلك هو المبدا الثاني الذي تنطلق منه : لا تصدنا النوايا والدوافع التي ، باخضاعها الفعل لظروفه الحسية ، قد تقصر مداه على اللحظة الفريدة التي حدث فيها . لن نهتم الا بما يتجاوز الافعال والافكار والاقوال والنوايا والدوافع لنكتشف مسيرة الثقافة الظافرة . لن نركز الا على التسلسل النظامي الذي مكن الفكر من تجاوز العالم اليوناني الى عالم سنحدده في هذه الدراسة . ذلك ان

أ) ان علاقة الافق العقائدي بالمعرفة الصرفة هي علاقة الدوافع والحوافز بالنشاط (اي نشاط) الذي يقوم به المرء . ولا احد ينكر ان العلم ، حتى في اشد اقاليمه نقاوة ، يتقدم بحركيتين : حركيته الذاتية وحركية دوافع الانسان الخارجة عن نطاق نلك العلم . وكثيرا ما تتخذ هذه الاخيرة قالب العقائدية الدينية الخرافية او الاجتماعية السياسية او حتى النفسية الشخصية . انظر ، مثلا لذلك ، تقدم الرياضيات وعلاقاتها بالمعتقدات الفيثاغورية الخرافية وتقدم الدراسات اللغوية وعلاقتها بالحاجة الدينية لفهم القرآن والمحافظة على سلامته .

الغزالي الذي كان ينوي ، في نقاشه مع الفلاسفة ، الدفاع عن مدرسة كلامية معينة (1) (لنسلم بذلك) حقق ثورة بواسطة المرور من العقل الى الارادة ومن السبب الى القانون ، فحدد ، بذلك ، وضع العقل الوجودي والمعرفي تحديدا جديدا . فلا يزعمن احد ان الغزالي لم يكن يقصد هذا ، ولذلك فلنقتصر على المدى النضالي والديني الذي لنصوصه والذي تعينه لنا نوايا المؤلف واقواله الصريحة !

لكن ، عندئذ ، يصبح كل بناء فكري رهين النوايا التي دفعت به الى الوجود والوضعية الواقعية التي وجد فيها ، فيفقد ، بذلك ، كل بعد حركي وتاريخي وعملي ثم يموت مع النية العرضية التي صنعته . ان افكار افلاطون وارسطو وكل مفكر عظيم آخر لا تصبح ، اذا قصرناها على ظرفها المعاش الا مواقف عرضية ، فتفقد الكلية والبعد الفكري الذي لها : ذلك ان كل فكر ، عند بروزه ، ليس الا عملا آنيا ومحدودا بظروفه ، وهكذا فلا يكون سقراط وافلاطون وارسطو ... الا مجرد مدافعين عن حقيقة ما ضد السوفسطائين ، اما ما بلغه الفكر من النضج والنتائج ، في هذا الصراع والنقاش ، فيرمى به الى الخلف ولا يعار اي اهتمام .

ان الفكر له خاصية العمل العام الذي ، وان كان وليد وضعية معينة ومحسوسة ، يتجاوز تلك الوضعية ويخلق وضعية اخرى تتلوها . لذلك سنرى كيف ان الغزالي جعل ابن خلدون ممكنا ، بواسطة تجاوزه الفكر المابعدي والغائي الى الفكر العقلي الذي يخضع للتجربة . فعندما تصبح ما بعد الطبيعة غير ممكنة ، كما نراه فيما بعد ، يصبح الفكر العقلي المرتكز على التجربة ، الطريق المفتوح الوحيد .

---

1) وهذه المدرسة هي طبعا المدرسة الاشعرية التي كان الغزالي تلميذا لاهم زعمائها ثم احد زعمائها الكبار .

3

يطرح المنهج الذي شرحنا هدفه ومساره مشكلين لا يمكن ان نمر دون مناقشتهما :

1) ـ المشكل الاول هو الذي يتأتى من مفهوم « وضع العقل الوجودي والمعرفي » . سيعترض علينا ، لا محالة ، ان هذا المفهوم هو صيغة جديدة لما يفاد عادة بمفهوم « عقلية » او « روح » . سيقال ان هذين المفهومين لا يطابقان شيئا حقيقيا ، بل هما يخفيان الاختلاف والفوارق الموجودة في ما يعطيانه وحدة ميتة ويخفيان ثروته الوجودية . ان جوابنا على هذا الاعتراض موزع في جميع اجزاء هذه الدراسة ، اذ مفهوم « وضع العقل الوجودي والمعرفي » يتحدد شيئا فشيئا ، خلال تقدم تحليل العوارض التي تبرز على مستواه . لكننا نفضل ان نبين في هذا التقديم حده ، نظاميا وبشيء من الاستفاضة .

سيتضح ان مفهوم « وضع العقل الوجودي والمعرفي » لا يعني « عقلية » او « روحا » ، بل هو النظام الذاتي للثقافة ذاتها . ان مفهومي « عقلية » و « روح » يشيران الى شيء آخر يوجد « مابعد » موضوع التحليل ويؤثر فيه ويوجهه . فعقلية امة او عهد او روحهما هما اللذان يفسران (حسب مستعملي هذين المفهومين) شكلا من اشكالهما او احد عوارضهما . العقلية او الروح اذن ، يطابقان شيئا وراء الموضوع المعين يحتمه ويجعله ما هو . لكن مفهوم « وضع العقل الوجودي والمعرفي » ، كما اسلفنا ، ليس هو الا نظام الثقافة ذاته ، وليس امرا يوجد ما بعده ويحتمه .

وسيعرف ، بعد ذلك ، هذا النظام بوصفه وضع جريان عمل العقل في هذه الثقافة . ان نظام اي ثقافة يمكن ان يعرض وان يبرز للعيان ، انطلاقا من وضع جريان عمل اية وظيفة من وظائفها ، اذ ليس هو الا منظومة اوضاع

جميع وظائف الثقافة ومنظومة جريان عملها او نظامها . ونحن ، اذ نتكلم هنا عن وضع العقل ، فما ذلك الا لكونه هم هذه الدراسة . وما دمنا نبلغ هذا النظام انطلاقا من وضع العقل وجريان عمله ، وليس البلوغ في ذاته هدفنا ، بل ما هو الا منهج اخترناه ، فاننا قد محورنا دراستنا على وضع العقل وجريان عمله ، وهو المحور الذي يطرح تصور الغزالي للسببية مشكله .

وسنبين اخيرا ان هذين المفهومين (وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي – وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني) يطابقان الوضعية التي نحن بصدد تحليلها :

1) – فالخصمان المتقابلان يصرحان بانهما ينتميان الى عالمين مختلفين : عالم يوناني من جهة ، وعالم عربي من جهة ثانية .

2) – وطرفا عملية انقلاب الغزالي ، اي العقل والارادة ، هما ما يخصص هذين العالمين ، باعتراف الطرفين المتقابلين نفسهما .

3) – ان القرائتين المتقابلتين التين سنحللهما تبرزان للعيان النظامين الذين نسميهما وضع العقل اليوناني ووضع العقل العربي .

4) – وكيفما يكون ، فنحن نضع هذين المفهوسين اجرائيا :

أ) لتحديد ظاهرة العقل التي تمثل مشكلا في الثقافة العربية والتي سنكتشف انها العقل ذو المدى المابعدي (1) ، اي ، بالنسبة للعرب ، العقل اليوناني .

ب) واخيرا لادراك مدى التناقذ بين الغزالي والفلاسفة . وهو مدى ينحصر ، في مسالة وضع العقل الوجودي والمعرفي .

---

1) المدى المابعدي : dimension métaphysique

لكن الاعتراض ينحصر ، في صميمه ، في نقض الوحدة التي للثقافة بصورة عامة . ذلك اننا لا نعني بنظام ثقافة ما ، الا درجة من الانصهار او وحدة ما للثقافة . وهي وحدة سميناها وضعا للعقل او نظاما . ولهذه الوحدة عدة مستويات وعدة وجوه تبرز فيها وحسبها .

اما النقض الحقيقي لمخطط هذا العمل فيمثله المشكل التالي : انه مشكل تمثيل الغزالي وابن رشد لوضعي العقل المذكورين الذين ابناهما . ذلك انه ، حتى بعد التسليم بهذين المفهومين ، يبقى مشكل تمثيل هذين المفكرين ، لهما مطروحا . لكننا لم نزعم البتة ان الغزالي وابن رشد يمثلان باطلاق هذين الوضعين . لقد اكتشفنا فقط ان وضعين للعقل مختلفين يتمايزان ، خلال هذه المسالة (مسالة السببية) ، وان كلا من هذين الفيلسوفين يفهم في احدهما ولا يفهم في الآخر . فلم نزعم اذن ، ان كل الغزالي عربي (بالمعنى الذي حددناه) وان كل ابن رشد يوناني . بل ان هذه المسالة لا تدور بخلدنا لانها لا تعني دراستنا . ان ما يهمنا هو التالي : ان كون تصور الغزالي غير معقول عند ابن رشد يرجعنا الى نظام غير النظام اليوناني ، ونقد ابن رشد يرجعنا الى النظام اليوناني .

وهكذا ، فعندنا ، عندما نقول ان الغزالي يمثل وضع العقل العربي ، نحن لا نعني غير هذا :

1 – ان تصوره غير مقبول في نظام الفكر اليوناني .

2 – توجد شروط ثقافية عربية تفسر فكر الغزالي .

كذلك ، عندما نقول ان ابن رشد يمثل الفكر اليوناني ، فنحن لا نعني الا هذا :

1 – ان عدم فهمه لتصور الغزالي متأت من كونه ينقده بالرجوع الى نظام الفكر اليوناني .

2 ـ لا شيء في تصور ابن رشد ، يفيد بانه قد ادرك شروط فكر الغزالي

مشكل آخر ، اكثر اهمية من مشكل السببية ، يبرز في هذا النقاش بين الفكر العربي واليوناني ، فيفرض عليه اثاره ويكاد يفتك منه ركح البحث اعني مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي . لقد بدا لنا ان هذه المسالة هي المسالة الاساسية وما المشكل الاول (مشكل السببية) الا عروضها السطحي . ذلك ان مسالة وضع العقل تميز ، حسب وجهة نظر هذه الدراسة ، الحضارة العربية كلها ، اذ ، من خلالها ، يصبح نظامها كله شفافا . ويبدو ان الغزالي اول مفكر قام بدراسة هذه المسالة باستقصاء ونظام .

يتفرع عن مشكل التمثيل في منهجنا ، قضية ثانية عويصة . فالتصور الذي يدافع عنه ابن رشد هو تصور ارسطوطاليسي - افلاطوني . والقضية الثانية العويصة تطفو مما نبدو وكانا نضمنه لتمثيل ابن رشد للفكر اليوناني . فهل يمكن حصر الفكر اليوناني جميعه في الارسطوطالسية - الافلاطونية . ؟ .

لجوابنا على هذا وجهان :

- نعني بالصفة « يوناني » التي اسندناها لوضع العقل المقابل ، ما كانت العرب تسميه يونانيا عندئذ . وليس ذلك الا المدى الوجودي الذي ينسب للعقل المزعوم كليا .

ولكن ، حتى ، بغض النظر عن هذا التضييق ، فان فكر ارسطو وافلاطون يمثل الفكر اليوناني كحصيلة او كرد فعل لجميع ما عرفت اليونان من الافكار والمسائل . فمهما كان انتماؤها الفكري ، كانت جميع المدارس بعد ارسطو وافلاطون ، الى ان وضعت مسالة العقل بهذه الطريقة من قبل الفكر العربي

(في ما سنصفه بمناسبة دراسة السببية) - ارسطوطالية او افلاطونية (معهما او ضدهما او بالنسبة اليهما) اي انها كانت اساسها العقل واتجاهها المعرفة المابعدية (بما في ذلك اللاادرية والشكاكين) .

ولكن ما يعنينا هنا هو ما كانت العرب تفهم من الصفة « يوناني » . وضد هذا المعنى عبر الفكر العربي عن موقفه برفضه ما بعد الطبيعة وباعادته تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . بعبارة وجيزة ، نحن نعنى بلفظ يوناني ما كان يعنيه هذا اللفظ عند المتكلمين المدرسيين ، وما يجعلنا نفهم النقاش الدائر حول السببية . فليست لنا مزاعم اخرى . لسنا نقصد مقارنة الفكر اليوناني في ذاته بالفكر العربي في ذاته . فذلك امر يتجاوز نطاق هذه الدراسة ، ان سلمنا بامكانه ، اذ كونهما ، في ذاتهما لا معنى له ، او هو ، على الاقل ، غير قابل لان يعلم .

نعتقد الان انه بامكاننا ان نتقدم في البحث في تصور الغزالي للسببية ، ما دمنا قد عينا الاحداثيات التي ننطلق منها . بذلك نتجنب كل سوء تفاهم حول اهداف هذا العمل ومنهجه . لم نجب عن كل الاعتراضات الممكنة . لكن ما يتعلق منها بالمنهج اعتبرناه اهمها ، فبحثنا فيه وناقشناه مقدما . وليس بالامكان التنبؤ بجميع الاعتراضات فنتجنبها .

الباب الاول

نقاش السببية ومعناه

الفصل الاول

قراءة الغزالي لتصور السببية عند الفلاسفة

1

يوجز الغزالي تصور الفلاسفة للسببية في هذه العبارة « ... حكمهم (يعني الفلاسفة) بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ، ولا في الامكان ، ايجاد السبب دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب ... » (1) يمكن ان نستخرج من هذا النص عناصر ثلاثة يجب فصلها عن بعضها البعض ، لفهم هذه المسالة .

1) نلاحظ وجود ترابط بين اشياء عالم التجربة وحوادثه ، اي بين اشياء العالم الطبيعي وحوادثه (اذ الغزالي يعنى بالسببية من حيث هي مبدا الطبيعات) . وهذا الترابط المشاهد يمثل معطى ليس لاحد ان ينكره . والغزالي يسلم بوجوده ، ونقده لا يقصد هذا الوجه منه .

2) يدعي الفلاسفة ان تلك الترابطات ضرورية اي لا يمكن الا تقع . فاذا وجد السبب وجد المسبب ، لا محالة . وكذلك العكس . واذا انعدم السبب انعدم المسبب ، ضرورة . وكذلك العكس . ويعتبر الغزالي هذه الدعوى اهم ما في تصور الفلاسفة السببي . ذلك ان الحتمية السببية تمثل المركز الذي يصوب نحوه نقده .

3) واخيرا فان دعوى الفلاسفة الثالثة تضع ان الله ذاته لا يمكن ان يوجد السبب دون المسبب او المسبب دون السبب . ذلك ان الله نفسه ، سبب يفعل بطبيعته . وهذه الدعوى يعتبرها الغزالي اساس تصور الفلاسفة السببي ، وان كان هؤلاء ـ كما يلاحظ ذلك ابن رشد ـ لا يقولون بذلك نصا .

---

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، طبعة سليمان دنيا ص 222 .

نعم ان الغزالي لا ينكر كون هذا المبدا ضمنيا وليس صريحا عند الفلاسفة . ولكنه يستنتجه من مفهوم الالاه عندهم كفاعل بطبيعته . فاذا كانت السببية ضرورية وكان الالاه يفعل كسبب طبيعي ، فان الالاه نفسه خاضع لقواعد تتجاوزه .

لذلك يكشف الغزالي ، رغم اعتباره السببية مبدا طبيعيا ، ان اساسها مابعدي او الهي = الله من حيث هو سبب يفعل بطبيعته اذ يفيض عنه الوجود (التصور الافلاطوني المحدث او الافلوطيني) او من حيث هو محرك اول وغاية (التصور الارسطي) او من حيث هو الاثنان معا . وهو يتهم خاصة التصور الفيضي ، بوصفه مصدر الحتمية السببية .

وفعلا ، فان الفيضيين يرون ان الله يفعل بطبيعته وليس عن روية (1) وتجربة . كل شيء يفيض عنه ، مثلما يفيض عن الشمس نورها . لذلك يخصص الغزالي فصلين من تهافت الفلاسفة لهذه المسالة : احدهما لنقد مفهوم الفعل الطبيعي ، والثاني لنقد الفيض نفسه .

أن تصور الفلاسفة الذي عرضنا صياغته الغزالية ، يطرح لعلم الكلام مشاكل ثلاثة . وهذه المشاكل ستدفع الغزالي ، كما يصرح بذلك في التهافت ، الى دحض الحتمية السببية . فهو اذا يقدم الذود عن بعض المواقف الكلامية دافعا اساسيا لنقده . وسنتساءل في ما بعد ، هلا يوجد وراء هذا الدافع الكلامي مبرر آخر ليس تحزبيا (لمدرسة ما) ؟
وهذه هي المشاكل التي اشرنا اليها :

1) المشكل الاول : اذا كانت حتمية الفلاسفة السببية صادقة ، فلا مكان اطلاقا للمعجزات : « ... وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث انه ينبني

1) الفعل عن روية هو الفعل المسبوق بالوعي ومحاورة الذات في اختيار القرار .

عليها اثبات المعجزات الخارقة للعادة ، من قلب العصى ثعبانا ... ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا ، احال جميع ذلك » (1) .

2) المشكل الثاني : له نفس اهمية المشكل الاول ، الذي ليس الا حالة خاصة منه (ويتميز عنه لانه يقابل عقيدة دينية تختلف عن السابقة) . اذا كان مجرى العالم ضروريا ولا يمكن ان يكون غيره ، فلن يبقى لقدرة الله المطلقة من وجود : « فلزم الخوض في هذه المسالة لاثبات المعجزات ولامر آخر وهو نصرة ما اطبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء » (2) . ذلك ان اثبات مبدا سببي مطلق يحد من سلطان الله وقدرته المطلقة .

3) المشكل الثالث : (اهمها ثلاثتها لان الاولين ليسا الا حالتين خاصتين منه) يصوغه الغزالي كما يلي : « انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن . والواجب مستغن عن علة . فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب » (3) . يوجه الغزالي هذا النقد الاخير للفلاسفة لانهم يريدون ان يعوضوا الفاعل الحر (الله) بالطبائع الفاعلة والمنفعلة . فاذا كان كل ما في العالم ضروريا في تعيناته وفي وجوده فالعالم اذن يفسر بذاته ولا حاجة لنا بالله . واذن فهي دهرية بحتة . لذلك يبادر الغزالي بالقول ان الموقفين الوحيدين الممكنين للمفكر هما الموقف الدهري والموقف الكلامي . اما الفلاسفة الالهيين الذين يثبتون وجود الله ، مع قدم العالم وضرورته ، فهم يتناقضون . وموقفهم لا يعقل . اذا كان كل ما في العالم ضروريا ، وكان الله نفسه خاضعا للضرورة

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 222
2) الغزالي ، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 224
3) الغزالي ، تهافت الفلاسفة طبعة سليمان دنيا ص 103

(التي تسمو عليه) ، فلماذا اللجوء لهذا المبدا الذي لا فائدة ترجى منه : الله ؟ الا يمكن لسلسلة العلل التراجعية ان تقف عند العالم عوض صعودها الى مبدا يتجاوزه : الله ؟ انه بالامكان ان يكون في طبيعة العالم – مـا دام الفلاسفة يرون لـه طبيعة – انه يوجد بذاته . وبذلك تكون الطبيعة مبـدا تفسير كل شيء ! لكن عندئذ ، يتعلق الامر بافعال وانفعالات لا تفهم وبطبائع ذوات انفس : انهـا النفسانيـة (أ) الغائيـة التي تكمـن تحت تصـور الفلاسفة السببي .

تلك هي المشاكل الثلاثة التي يطرحها للمتكلمين اثبـات الفلاسفة للحتمية السببية . والغزالي يقدمها بوصفها الامـر الذي حفـزه لدحض الحتمية . بذلك لا يكون الغزالي الا التلميذ الذكي الذي يستعمل ، دفاعا عن مدرسته الكلامية ، كل الوسائل المتاحة لتهديـم نظريات الخصم . بل ان ابن رشـد سيحاول خلـع هـذه الحليـة عليـه .

ان التمييز بين تلك المشاكل الثلاثة لا بد منه قبل البـدء في دراسة نقـد الغزالي للحتمية السببية . فهو الذي سيسمح لنـا بادراك حركة هذا النقد . ونحن نميـز فيـه مستويين : الاول يتعلق باساس تصور الفلاسفة والثاني يخص هذا التصور نفسه .

2

يبـدا الغزالي بنقـد الاساس : اي تصور الفلاسفة لله كفاعل بطبيعته . فالله ، عند الفلاسفة ، هو ضرورة الوجود الغائية او سبب التناسق الكوني والوحدة او سبب حقيقـة الموجودات : وهذه الغائيـة هي مبـدا الفلسفة التفسيري في مـا بعد الطبيعة وفي الطبيعة وفي الاخلاق . – ان حقيقة الله تنطبق مع العقـل ، اكانت تلك الحقيقة هي الخيـر او العقل او الوحدة او الوجود . فهو عقل او سبب تعيين (أ) لدرجة ادنى من الموجود (المـادة ، الحاوي ، الاتنينية ، الخ (ب) ...) لا تخضع لـه . وهذه التعيينات الوجودية تفيض عن الله باقتضاء طبيعته ضرورة . ففي طبيعة الله ان يوجد العالم ، وان يكون ما هو ، ليس غيره ولا قبل حدوثه ولا بعده ، ولكن ازلا وابدا وحسب الابعاد والخصائص التي لـه . فالعالم موجود ضرورة وهو احسن العوالم الممكنة . هذه الحتمية الغائية عقلانية اذن .

يدحض الغزالـي هـذا التصور بواسطة اعتراضات دينيـة واعتراضات فلسفية ثم بواسطة نقـد الحتمية الغائية . فامـا الاعتراضات الدينية فهي ليست سوى المشاكل الثلاث التي يطرحها تصور الفلاسفة لعلم الكلام .

= ● =

امـا الاعتراضات الفلسفية فاهمهـا تلك التي يوجهها للفيضية . وهـذا نصها « مـا ذكرتموه تحكمات ، وهي على التحقيق ظلمـات فوق ظلمـات لـو حكاهـا الانسان عن منـام رآه لاستـدل بـه على سوء مزاجـه » .

أ) عين الشيء اي جعله عينا او متعينا بمعنى خصصه وميزه عن غيره وجعله هذا الشيء الفردي المشار اليه .

ب) المـادة : Matière ، الحاوي : Receptacle الاتنينية : Dyode

ثم يضيف ساخرا : « سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة . ولكن كيف لا تستحيون من قولكم ان كون المعلول الاول ممكن الوجود اقتضى نفس الفلك منه وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه ؟ . وما الفصل بين قائل هذا وبين قائل ، عرف وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود ، وانه يعقل نفسه وصانعه فقال : يلزم عن كونه ممكن الوجود فلك — فيقال : واي مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه ؟ ! وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان آخران . وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه ، فكذا في موجود آخر ، اذ امكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا او فلكا . فلست ادري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات ... » (1) .

وهكذا فان الغزالي يستشنع الفيضية عقليا . ورفضه لهذه النظرية يرتكز على علل ثلاث :

الاولى : ان الفيضية لا تحل المشاكل التي يفترض انها تحلها : فاذا كان لا يصدر عن الاول الا موجود واحد فعن هذا لا يمكن ان يصدر الا موجود واحد كذلك . واعتبار الجهة « كونه معلولا ... وكونه يعقل نفسه — وكونه يعقل صانعه » الذي يهزا منه الغزالي لا يجدي الفلاسفة نفعا . فالعلاقة بين تناسق النظام اللفظي ونشاة الكون هي علاقة سحرية بحتة : علاقة توافق لفظي (1) .

الثانية : ان نتائج هذه النظرية الشنيعة ليس لها الا ان تحرج الفلاسفة : اذا كان الله يفعل طبعا فالكلام عن حكمته وعلمه لا معنى له :

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 138 — 139 .
1) علاقة توافق : Relation de correspondance وهي احدى العلاقات السحرية التي يعتمدها السحرة مبدا تفسيريا .

« وعندكم ان الله سبحانه وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته ، بالطبع والاضطرار ، لا بطريق الارادة والاختيار ، بل لزم الكل ذاته كما يلزم النور الشمس . وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا النار على كف التسخين ، فلا قدرة للاول على الكف عن افعاله . وهذا النمط ، وان تجوز بتسميته فعلا ، فلا يقتضي علما للفاعل اصلا ... » (1) :

الثالثة ، وهي اهمها : تنتج عن مفهوم الضرورة . بالرغم عن كون هذه العلة الاخيرة لا تقف عند نقد الفلاسفة بل تتجاوزه نحو تصور الغزالي للسببية ، فاننا نذكرها هنا مع الرجوع اليها في الابان لتوضيحها . فعند الغزالي ، ادعاء ان العالم ضروري من حيث وجوده وتعييناته ، خلو من كل معنى . اذ الضروري هو ما نقيضه مستحيل . بعبارة اخرى ، ما دمنا لا نستطيع استنتاج وجود العالم وتعييناته فلا يمكن ان نزعمه ضروريا . وما دام تصوره على غير ما هو عليه لا يلزم اي تناقض ، فليس هذا العالم ضروريا في شيء : « ان هذا مكابرة للعقل ... فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم . والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات ، واليه ترجع المحالات كلها ، فهو تحكم بارد فاسد ... » (2) .

3

بعد هذا النقد للاساس المابعدي واللاهوتي ، يحاول الغزالي نقض

1) الغزالي نفس المصدر ص 186 — 187 .
2) الغزالي نفس المصدر ص 103

الحجج التي يستعملها الفلاسفة لتدعيم تصورهم السببي . يميز الغزالي ، في تهافت الفلاسفة ، حيث يدرس مسالة السببية ، مستويات ثلاثة تقابل حجج الفلاسفة الثلاثة .

المستوى الاول : ادعاء ان فواعل العالم الخاصة تفعل بطبعها . ويقابل هذا الحجة التي يستقيها الفلاسفة من الملاحظة والتجربة .

المستوى الثاني : نسبة كل فعل الى فاعل سام (الله) او الى محرك اول يفعل هو ايضا بطبعه وليس بحرية بينما تتفاعل موجودات العالم وتنفعل حسب استعداداتها المحددة . ويقابل هذا المستوى حجة الفلاسفة الثانية : حجة الشروط الوجودية لامكانية المعرفة .

المستوى الثالث : انعدام النظام الذي ينجر عن كون الله يفعل بحرية ، اذا كانت هذه الحرية لا يحدها الا مبدا عدم التناقض . فالفلاسفة يستخرجون من ذلك دليل انعدام النظام الوجودي ، في حالة نفي الحتمية السببية .

سنتعرض لهذه المستويات واحدا واحدا . لكن لننبه حالا ان الغزالي يستعمل في دحضه للفلاسفة ، طريقتين : احداهما جدالية (أ) وتتمثل في دمغ الفلاسفة بنظرياتهم ذاتها ، والثانية ايجابية تحاول بناء نظرية في المعرفة لا ترتكز على الحتمية السببية . وقد توقعنا الطريقة الاولى في الخطا اذ هي تخيل لنا ان الغزالي يعتنق احيانا افكار الفلاسفة .

تبدا مناقشته تلك المستويات الثلاثة بالمثال التالي : « والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول . فلنعين مثلا واحدا ، وهو الاحتراق

أ) جدالية : Polémique وسنستعمل دائما « جدال » بمعنى المعاندات الحوارية تمييزا لها عن الجدل بمعنى العلاقة بين المتناقضين في ذات الموجود

في القطن مثلا ، عند ملاقاة النار ، فانا نجوز الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار . وهم ينكرون جوازه . والكلام في هذه المسالة ثلاثة مقامات ... » (1) وتلك المقامات هي المستويات الثلاثة التي احصيناها .

× ● ×

فيم يتمثل المستوى الاول ؟ يقول الغزالي : « المقام الاول : ان يدعي الخصم ، ان فاعل الاحتراق هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له . وهذا مما ننكره ؛ بل نقول : فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرقة بين اجزائه وجعله حراقا ورمادا هو الله تعالى ، اما بواسطة او بغير واسطة . فاما النار ، وهي جماد ، فلا فعل لها » (2) . نقطتان اساسيتان نحتفظ بهما من هذا النص : النقطة الاولى تتعلق بهذا الاقرار المفارقي : « فاما النار وهي جماد فلا فعل لها » . اذ يبدو ان الغزالي يميز من ناحية اخرى ، بين نوعين من الفعل : الفعل عن روية والفعل الطبيعي الذي هو ممكن بالنسبة للكائنات الجامدة (أ) اما النقطة الثانية فهي ارجاع كل فعل الى الله بطريقة مباشرة او غير مباشرة. النقطة الاولى اذن تنفي وجود طبيعة فاعلة في النار لكونها جامدة . ونفي فعل النار لانها جامدة ، لا يعنى ان الغزالي نفساني (ب) النظرة ، بل يعني ، على النقيض ، انه ادرك طبيعة العلاقة والفعل السببيين النفسانية .

---

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 225 — 226
2) الغزالي ، نفس المصدر ص 225—226
أ) يخصص الغزالي للتمييز بين هذين النوعين من الفعل فصلا كاملا في التهافت ولكنه يلح على الطابع المجازي بالنسبة لما يسمى فعلا بالطبع .
ب) نستعمل مصطلح « نفسانية » لافادة ما عرب بانيمية Animisme وذلك اشتقاقا من النفس على مثال اشتقاق انيمية من انيما . وذلك افضل من تعريب يمجه السمع مثل كلمة انيمية .

فالغزالي يعني ، كما سنرى ذلك في دراسته النظامية للعلاقات التي يعتبرها ضرورية ، ان الفعل والانفعال السببيين ينتجان عن تصور نفساني للعالم حيث ينطبق مفهوم « الطبائع » على مفهوم « النفوس » . اذا سلمنا ببروز ظاهرة عن وضعية يساهم فيها عدة عناصر ، فان هذه الظاهرة يجب ان تنسب لا الى احد عناصر هذه الوضعية ، اذ ليس لاي منها فعل في الاخر ، ولكن لله . اي ان الغزالي يخلي الطبيعة من كل نفس ليجعل منها نظاما من المساوقات (أ) والتتاليات (ب) العادية والقابلة لان تعلم (سنرى كيف ذلك) ثم يفرد هذه الحياة المنبثة في العالم (التي تتضمنها نظرية الطبائع الفلسفية) فيعين حيزها في مصدر غير قابل لان يعلم (سنرى لم ذلك) : ارادة الله . وهكذا فهو لا يسلم بوجود الفعل السببي الا مرة واحدة ، ويعين حيزه خارج العالم ، وليس في كل مكان داخله . وبدون ذلك تصبح المعرفة غير ممكنة .

ان موضوع الرهان في هذا النقاش ، كما سنرى ذلك ، هو مثال التفسير في الطبيعيات . فعند الفلاسفة يوجد داخل كل شيء ، صانع يصور المادة حسب مثال (الصورة) (ج) لهدف معين (الغاية) (د) وهو صانع غير حر (الطبيعة) (هـ) ، اما الغزالي فيرى ، اذا قبلنا تخيل الامور هذا ، انه يكفي ان نفترض وجوده في موجود واحد هو الله . لكن هذا الموجود ليس صانعا ، اذ الوضعية الرباعية (اسباب الفلاسفة الاربعة) لا وجود لها . فالمثال (الصورة) والهدف (الغاية) والحامل (المادة) مفقودة . ان الله

أ) المساوقات Concomitances
ب) التتاليات Successions
ج) الصورة Forme
د) الغاية Fui
هـ) الطبيعة Nature

صانع من نوع فريد : فالمخلوق واحد في فعل الخلق (وليس مركبا من عناصر اربعة) . ان الله لا يتامل صورا يخققها بتصوير المادة لغاية ما . وتلك هي الحرية الالهية المطلقة التي يمثل مفهومها احد اسس نظرية الغزالى في وضع العقل الوجودي والمعرفي . ان الاه الفلاسفة الصانع عقل او صانع حكيم ، وحتميتهم السببية تتحد مع وضع هذا الصانع الذي يتخذ باطن كل شيء مسكنا له !

وكما اسلفنا ، فان مقام النقاش هذا يقابل الحجة التي يستقيها الفلاسفة من الملاحظة والتجربة : « وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها وانه لا علة له سواها ... » (1) ان حجة الفلاسفة لاثبات فعل موجودات العالم ، سطحية ، اذ يبين التحليل ان ملاحظتهم تخلط بين رابطة التساوق والتتالي المكاني ـ الزماني (عندها) وبين الفعلية (بها وانه لا علة له سواها) . والغزالي ، بكشفه هذا الخلط ، يهدف الى بيان ان نسبة الفعل الى موجودات العالم كاذبة . وهو يتمكن بذلك من ارجاعها لارادة الله الحرة من كل ضرورة .

وهذه هيأة نقد الغزالي :

1) لا يثبت تساوق الفعل المكاني ـ الزماني والشيء الحادث ان الاخير متأت من الاول ،

2) فيمكن اذن ارجاع الفعل الى ارادة الله ،

3) وما دامت هذه الارادة حرة فما حدث كان يمكن الا يحدث :

« واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار ،

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 226

امكن في العقل ، الا يخلق الاحتراق مع وجود الملاقاة ... » (1) ثم يضيف موضحا : « فليس بمستحيل في نفسه ، مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار » (2) .

× ● ×

لكن الفلاسفة لم تفرغ سهامهم ! فحتى بعد التسليم بان الفاعل ليس موجودات العالم ، فانهم يخضعون الفاعل الاسمى للحتمية السببية . لذلك فان دحض حجتهم الاولى لم يخلص الغزالي . ذلك ان النقاش بلغ الان مستواه الثاني : « المقام الثاني مع من يحكم ان هذه الحوادث تفيض من مبادىء الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة ، الا ان تلك المبادىء ايضا تصدر الاشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار صدور النور من الشمس ، وانما افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها ... واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور ان تحترق احداهما دون الاخرى وليس ثم اختيار ؟ » (3) ان المسلك الذي استعمله الغزالي لنفي الحتمية السببية والمتمثل في ارجاع الاحداث الى ارادة حرة ، يصطدم بتصور الالاه عند الفلاسفة ، وهو التصور الذي راينا الغزالي يعتبره اساس حتميتهم السببية . وحجة الفلاسفة لتاسيس نظرية الالاه عندهم هي الشروط الوجودية لامكانية المعرفة .

وسيستعمل هنا مسلكين لدحض الفلاسفة نقلب ترتيبهما في العرض لزيادة الوضوح . لكن هذا القلب قد يبدو وكانه حيلة لتغطية تنازل قام به الغزالي لنظرية الفلاسفة . ففي المسلك الاول يؤكد الغزالي ان

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 237
2) الغزالي ، نفس المصدر ص 236
3) الغزالي ، نفس المصدر ص 228 – 229

الروابط بين الاحداث والاشياء ليست ضرورية وان الله يفعل بحرية . اما في المسلك الثاني فيبدو وكانه يسلم بوجود روابط ضرورية حتى يتجنب النتائج الشنيعة (المنجرة عن الاولى) التي يجابهه بها الفلاسفة . لكن هذا التنازل هو ، في الواقع ، وهم ، كما سنرى ذلك .

فلنبدا اذن ، بالمسلك الثاني : « المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو انا نسلم ان النار خلقت خلقة ، اذا لاقاها قطنتان متماثلتان احرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا من كل وجه . ولكن مع هذا يجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق اما بتغيير صفة النار او بتغيير صفة النبي ... او تحدث في بدن النبي صفة لا تخرجه عن كونه لحما وعظاما ، فيدفع اثر النار ... » (1) . يستنتج ابن رشد من هذه الفقرة ان الغزالي ، اذ لم يستطع التمسك بنظريته النافية لضرورة الرابطة السببية ، يسلم في هذا المسلك بوجودها . لكن اعتراض ابن رشد هذا ليس له من الصحة الا الشبه والوهم . فليس مصادفة ان يتجنب الغزالي لفظة « طبيعة » ليعوضها بـ « خلقت خلقة » او بـ « صفة » . وليس مصادفة كذلك ان يقول « التشنيعات » وليس « الشناعات » . فهو اذن لا يسلم بان ما يؤدي اليه المسلك الاول شنيع في نفسه عقليا .

لماذا اذن استعمل الغزالي هذا المسلك الثاني ، اذا لم يكن يهدف به الى التسليم بضرورة الرابطة السببية ؟ انها مجرد طريقة في الدحض : فهو يعني بهذا المسلك انه ، حتى اذا سلمنا للفلاسفة ضرورة الرابطة السببية ، فلا شيء يثبت ان مجرى الاحداث الحقيقي ينطبق مع علمهم به ويقتصر عنه : « فاذا خرجت عن الضبط مبادىء الاستعدادات ولم نقف على كنهها

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 232

ولم يكن لنا سبيل الى حصرها ، فمن اين نعلم استحالة حصول الاستعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل ؟ ـ ما انكار ذلك الا لضيق الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة ... » (1) . لكن الفلاسفة ـ كما يقول الغزالي ذلك في المنقذ من الضلال ـ يعتبرون الوجود مطابقا لتصورهم اياه وهو ما يسمونه معرفة ضرورية : « واكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات (فلنلاحظ استثناء البراهين الرياضية والمنطقية المقصود) مبني على هذا الجنس : فانهم تصوروا الامور على قدر ما وجدوه وعقلوه ، وما لم يالفوه قدروا استحالته ... » (2) . اما العلة التي قدمنا من اجلها هذا المسلك ، فهي بينة : اثبات ان تنازل الغزالي المزعوم ليس الا وهما ، ثم ارادة الخروج من العرض الجدالي الذي ادى بالغزالي ، في محاجته للفلاسفة الى اجبارهم (وان بتسليم مبدا الضرورة السببية) على الاعتراف بغلوهم في اعتبار الوجود مطابقا لتصورهم اياه .

المسلك الاول اذن ، هو الاهم عندنا . فهو يقابل نقض الحجة التي يستقيها الفلاسفة من شروط المعرفة الوجودية ولا يكتفي بمجرد هدف جدالي هو دمغهم بنظريتهم . وهذا التوضيح ضروري قبل دراسة جواب الغزالي بخصوص هذا المستوى الثاني ، الذي سيتعين فيه وضع العقل الوجودي والمعرفي من خلال بحث الشروط الوجودية للمعرفة .

وهذا نص حجة الفلاسفة ، في صياغة الغزالي . اذا لم توجد الحتمية السببية يصبح العلم مستحيلا : « فهذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة .

---

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 234

2) الغزالي ، المنقذ من الضلال طبعة 3 عبد الحليم محمود 1382 ص 192 .

فانه اذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها واضيفت الى ارادة مخترعها ، ولم يكن للارادة منهج مخصوص معين بل امكن تفننه وتنوعه ، فليجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجبال راسية واعداء مستعدة لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق له الرؤية . ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا او انقلب حيوانا . ولو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا ، او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا والذهب حجرا . واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول : لا ادري ما في البيت الان . وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتابا ، ولعله الان فرس قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه . واني تركت في البيت جرة من الماء ، ولعلها الان قد انقلبت شجرة تفاح ، فان الله قادر على كل شيء . وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من النطفة ، ولا من ضرورة الشجرة ان تخلق من البذرة ، بل ليس من ضرورة الشجرة ان تخلق من شيء ، فلعله خلق اشياء لم يكن لها وجود من قبل ، بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الان وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان ، فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن ، فلا بد من التردد فيه . وهذا فن يتسع المجال في تصويره . وهذا القدر كاف فيه » (1) . ان الفلاسفة انفسهم لا يمكن ان يعترضوا باكثر مما صاغه الغزالي باسمهم ، ضد نفسه ، ولا اشد دقة وعمقا .

الفهم الاول الذي يتبادر الى الذهن ، قد يعتبر هذا الاعتراض متعلقا بعدم النظام الذي ينجر عن نفي الحتمية السببية . ولكنه يتعلق ، في

---

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، طبعة سلميان دنيا ص 229 ـ 232

الواقع ، باستحالة المعرفة المنجرة عن عـدم النظام الناتج عن نفي الحتمية ، كمـا تبيـن العبارات : « فليجوز كل واحـد منـا » . « فينبغي ان يقـول لا ادري » . « فليتردد وليقل » ـ وفعلا فالغزالي سوف لا يهتم بالفهم الاول الممكـن ـ اذ هو لا يعتبـر مـا احصاه على لسانهـم من شناعات امـرا مستحيلا ـ . ولكن ، مع اعتقاده بامكانه ، فهـو يعلم انـه لا يوجد لاعلام الله لنا به . وهذا جوابه على هذا الاعتراض العويص الذي صاغه بكامل الدقة ودون مساعدة نفسه : « والجواب ان نقول : ان ثبت الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علـم بعـدم كونـه ، لـزم هذه المحالات . ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنـا علمـا بان هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم نـدع ان هذه الامور واجبـة ، بل هي ممكنـة يجوز ان تقـع ويجوز الا تقـع ـ واستمرار العادة بهـا مـرة بعـد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفـق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه » (1) .

يجيب هذا النص الفلاسفة بحـل المشكل الذي طرحوه : مشكل امكانية المعرفة بـدون الحتميـة السببية . ان الفلاسفة لا يتصورون المعرفة الصادقة الا ضرورية لذلك هـم يسقطون هذه الضرورة على الوجود حتى يوفـروا للمعرفة شرط امكانها الوجودي . لكـن ، لكونه حذف فكـرة الضرورة في مجرى الاحداث ، اصبح واجبـا على الغزالي ايجاد مبـدا آخـر ، غير الضرورة ، يؤسس عليه المعرفـة .

ان امكانيـة كل مـا قدمـه الفلاسفـة من شناعات (كمـا صاغهـا على لسانهم) لا ينكرها الغزالي ، ولكنها لا تعني مجرى العالم بدون نظام ، اذ ليس هذا مبحث الغزالي ، بل تفيـد ان الضروزة غير موجودة في الوجود .

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 230 ـ 231 .

لا يجب ان نستنتج من كون هذا المجرى ممكنا ان العالم بـدون نظام (أ) . لا يمكـن ان نستنتج الا مـا يلي : فكرة الضرورة وهم ، ويمكـن ان يكون للعلم مبـدا آخر غير الضرورة التي لا شيء يثبت وجودها في الوجود ، ولا شيء يثبت كذلك ان العلم لا يكون الا بالنسبة لمعلوم ضروري . يـرى الفلاسفة انـه اذا كان الشيء ممكنا ، فمعناه انـه يمكن ان يقع والا يقع ، ولا يمكن اذا ان نعلم ضرورة هل سيقع ام لا (ب) . والغزالي ، كما اسلفنا ، يحل مشكل المعرفة هذا . وهو حل سندرسه لذاته في الباب الثاني من هذا العمـل .

ان شرط امكانية المعرفة ليس الضرورة التي وضعت وهميـا في باطـن الوجود ، بل هو الاعتقاد والعادة : « فان الله تعالى خلق لنـا علمـا بان هـذه الممكنات لم يفعلها واستمرار العادة بهـا مرة بعـد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخها لا تنفك عنه » (1) اي ان نظـام الكون الذي يعتمـد عليه علمنـا ليس هو مـا هـو لكون الضرورة موجودة بل لاعتقادنا بان الله قـد قضى بذلك واعلمنا بـه : « فـلا مانـع اذا ان يكون الشيء ممكنا ، في مقدورات الله تعالى ، ويكون قـد جرى في سابق علمه انـه لا يفعله مع امكانه ، في بعض الاوقات ويخلق لنـا العلم بانـه ليس يفعله في ذلك الوقت » (2) .

ولكن كيف يعلمنا الله بانـه لم يصنع هذه الممكنات ؟ يكون ذلك بواسطة

أ) ليس هذا موضوع دراسة الغزالي انما موضوعه يتعلق بامكانية المعرفة في حالة انعدام الضرورة في الوجود .

ب) ان ذلك من اهم مبادى نظرية العلم الارسطية ـ لا علم الا بما هو ضروري ثابت او بما هو على الاكثر . و « ما هو على الاكثر » الارسطية ليست الاحتمال بل الضرورى غير الثابت مثل الكسوف والخسوف (انظر التحليلات الثانية لارسطو) .

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 230 ـ 231 .

2) الغزالي ، نفس المصدر ص 231

الاعتقاد والعادة الذيـن يعطيـان للمعرفة اساسها النفسي وكذلك بواسطة الايمان بالله وبقضائه الذي يعطي المعرفة اساسها الوجودي : « واستمرار العـادة بهـا مرة بعد اخرى يرسخ في اذهاننا جريانها على وفـق العـادة الماضيـة ترسيخها لا تنفك عنـه » . وهكذا فانـه بامكان المـرء « ان يقول ادري » وان « لا يتردد » وان « يتنبـأ » بمـا سيحدث . ويمكنـه الا يشك في ثبـات الاشياء والعالم ، وليس ذلك لوجود الضرورة في مجرى العالم بل لاعتقادنا في وجـود الثبات من جـراء الايمـان (دينيـا) والعـادة (نفسيـا) .

ان معرفة الطبيعة (موجودات العالم) تظل ممكنـة رغم انعـدام ضرورة الرابطة السببية . واساس هذه المعرفة الاعتقاد والعـادة . ولكن منذئذ لن يبقى بامكان المعرفة ان تطمح الى مدى وجودي . هي مقصورة على التجربة والعمل الخاضع للتجربة . ان هذا الجواب يكتشف ، في نفس الوقت الذي يحل فيه المشكل الذي يطرحه الشرط الوجودي (أ) لامكانية المعرفة ، الوهـم الذي تتضمنه فكـرة الضرورة ،ببيـان انهـا ليست الا العـادة ، فيحـد بذلك من دعاوي المعرفة التي ، من ثم ، تفقـد كل مـدى وجودي .

= ● =

وهكذا نصل الى مستوى النقاش الثالث : « فان قيل : فنحن نساعدكم على ان كل ممكن فهو مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقـدور . ومن الاشياء مـا تعرف استحالته ، ومنهـا مـا يعرف امكانـه ومنهـا مـا يقف العقـل عنـده ، فـلا يقضي فيـه باستحالة ولا امكـان . فالان مـا حـد المحال عندكم ؟ فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا : ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي

(أ) الشرط الوجودي Condition ontologique

وجود احدهما وجود الاخر . وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علـم بالمراد وخلق علم من غير حيـاة ، ويقدر ان يحرك يـد ميت ويقعده ويكتب بيـده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين ، محدق بصره نحوه ولكنـه لا يرى ولا حيـاة فيـه ولا قدرة لـه عليه ، وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يـده والحركة من جهة الله تعالى . وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة فـلا يـدل الفعل المحكم على العلم وعلى قـدرة الفاعل . وينبغي ان يقـدر على قلب الاجناس فينقلب الجوهر عرضا وينقلب العلـم قـدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد حيوانا والحجر ذهبـا ويلزم عليه من المحالات ما لا حصر لـه ... » (1) . يقابل هذا المستوى الحجة التي سيتمدها الفلاسفة من انعدام النظام الذي ينجر عن نفـي الضرورة السببية ، حتى في صورة حـد عدم الحتمية بمبدا عدم التناقض (حد حرية الارادة الالهيـة) . فكل شيء عندئذ يمكـن ان يستحيل الى كل شيء ولا يمكـن ان نستنتج امـرا من امـر !

لقد سلم الفلاسفة للغزالي (تنـازلا) ان الله يستطيع كل مـا هو ممكن ، ولكنهم يطالبونه بالتسليم بانـه لا يستطيع المستحيل اي المتناقض . ان معنى اعتراض الفلاسفـة واضـح : هنالك امـور ممكنـة ، اي غيـر متناقضة ، لا يستطيعها الله والا اصبحنا في عـدم النظـام الكوني (أ) . واذن فتعريف المحال بانـه عدم التناقض المنطقي فقط وليس عـدم التناقض الوجودي يفتـح الباب امـام انعـدام النظام . كذلك فمعنى جواب الغزالي واضح : المحال هو عـدم التناقض ولكن مـا عليه الوجود لا يمكن ان يوصف بالضرورة وغيـر ما هو عليه بالمحـال . واذن ، ارادة الله ، في فعلهـا الايجـادي ،

1) الغزالي ، نفس المصدر ص 234-235 .

أ) انعدام النظام الكوني : Chaos universel

لا تخضع لمبدا عدم التناقض (الذي هو منطقي بحت وليس وجوديا) . اما جميع المفارقات التي يعترض بها الغزالي على نفسه باسم الفلاسفة فهي مقصودة . اذ هي في الاغلب الادلة الاشعرية التي يعتمدونها لاثبات وجود الله وصفاته .

ان نقض هذه الحجة ، وهو اكثر تعقيدا من دحض الغزالي للحجتين السابقتين ، يتركب من عناصر ثلاثة . فالغزالي يسلم دون تردد ، بان المستحيل هو المتناقض ، ولا يمكن الا ان يفعل ما دام ذلك يمثل احدى ركائز تصوره السببي : (المستحيل هو المتناقض وهو مبدا منطقي لا فاعلية له) . ثم هو يحلل المفارقات التي يوردها الفلاسفة ليبين انها ترد الى تناقض في العبارة (المعنى الوحيد للتناقض) او الى وهم او الى معرفة ترتكز على العادة .

4

واهم ما يعنينا في هذه الاجوبة هو هذا العنصر الثالث والاخير : اذ هو يعتمد فيه على الحل الذي اختاره لمشكل المعرفة ويزيد ذلك الحل تحديدا وتعيينا . يعتقد الفلاسفة انهم دمغوا الغزالي عندما يقولون ان نفي الحتمة السببية ينجر عنه لزوما استحالة التمييز بين الفعل الحر والفعل غير الحر ومن ثم استحالة اثبات وجود الله (بالنسبة للاشاعرة) فيجيبهم الغزالي بهذا : « واما قولكم لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة فنقول انما ادركنا ذلك من انفسنا لانا شاهدنا من انفسنا تفرقة (ضرورية) (أ) بين الحالين فعبرنا عن ذلك الفرق بالقدرة ،

أ) ان كلمة « ضرورية » لا توجد في طبعة الاب بويج وهي موجودة في طبعة سليمان دنيا من التهافت . ولا يخلو الامر من ان يكون بويج الاصح ، لان هذه التفرقة ليست ضرورية بالمعنى المنطقي والا ناقض ذلك جميع معنى النص . او ان يكون سليمان دنيا الاصح وعندما يتعلق الامر بمعنى الضرورة المقابلة للنظر ومعناها الاولي او المتاتي من الحس .

فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين ، احداهما في حال وآخر في حال وهو ايجاد الحركة مع القدرة عليها في حال وايجاد الحركة دون القدرة عليها في حال آخر واما اذا نظرنا الى غيرنا وراينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات نعرف بها وجود احد قسمي الامكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني ، كما سبق » (I) .

ان جواب الغزالي الاخير هذا ، اهم اجوبته اطلاقا ، لانه يترك جانبا كل الحلول الوسطى ويعبر بصراحة عما يفكر في الاعتراضات التي يحاول الفلاسفة افحامه بها : « واذا نظرنا الى غيرنا وراينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته ، فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود احد قسمي الامكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني » ، فمعرفتنا للقسم الاول ليست ضرورية بل هي وليدة مجاري العادات . واذن ، فالغزالي يقبل ان جميع مفارقات الفلاسفة تبقى ممكنة ، ما دمنا لا يمكن ان نعلم علم اليقين انها مستحيلة . ان معرفتنا تقتصر هنا اذن على تعميم ما نجده في انفسنا بالتجربة . لقد لاحظنا ان لنا حركات ارادية تصحبها القدرة عليها وحركات غير ارادية لا تصحبها تلك القدرة فعممنا التجربة التي لنا عن انفسنا الى الموجودات الاخرى . ولكنه علم لا يثبت استحالة وجود حركات منتظمة لا تصحبها ارادة . ان هذا الجواب يحدد ما يعنيه الغزالي بالاعتقاد والعادة الذين يؤسسان العلم الذي يعطينه الله . وهو علم يقدمه حلا لمشكل المعرفة في غياب الضرورة السببية (المستوى الثاني من النقاش) . انه الاعتقاد في العادة ، اي في ان مجرى العالم سيكون غدا ما كان بالامس .

I) الغزالي ، نفس المصدر ص 237 .

الفصــل الثانــي

قــراءة ابن رشــد لتصور السببيــة عنــد الغزالــي

1

يضع ابن رشد نفي الغزالي للحتمية السببية ضمن مسالة اوسع منها هي مسالة الصراع الدائم بين الدين والفلسفة . وهو يعتبر هذا الصراع ، في ثالوثه الذي خصصه لدراسته ، صراعا ظاهريا يخفي وراءه في الحقيقة معركة النفوذ الروحي بين المتكلمين والفلاسفة . ومن ثم فهو يميز فيه مستويين : مستوى التعايش بين الدين والفلسفة ومستوى علاقتهما من حيث انهما مصدرا معرفة .

سندرس هنا دراسة مستقصية فهم ابن رشد لتصور السببية عند الغزالي ، معتمدين في ذلك ثالوثه اي : « فصل المقال » و « مناهج الادلة » و « تهافت التهافت » . ان غاية ابن رشد الرئيسية هي تحقيق التعايش بين الدين والفلسفة عن طريق ابراز الاتصال والتطابق الجوهريين بين مصدري المعرفة هذين اللذين يعتبرهما « اختي رضاع » . وما دامت تلك غايته فسوف لا يدرس هذه المسالة بوصفه فيلسوفا فقط ، اذ ان ذلك يستنفر المتكلمين والراي العام ، ضده ، بل بوصفه متكلما وفقيها كذلك ، اي على حد تعبيره « على جهة النظر الشرعي » . من ثم سيكون لنقد ابن رشد الموجه للغزالي تعقيد الدراسة الكلامية والفلسفية ، في نفس الحين ، مع بعض الحيلة ، علما منه ان تحقيق غايته يفرض عليه عدم المس برجل كالغزالي جعلت منه الامة حجة دينها .

يتركب نقد ابن رشد لتصور الغزالي من جزئين : جزء نقدي خارجي وجزء داخلي يسبقهما نقد اختيارات الغزالي المنهجية . فاما الخارجي فيتعلق بموقف الغزالي لا بافكاره . واما الداخلي فيمس تصور الغزالي للسببية ونقده تصور الفلاسفة لها . ونحن لا ننوي تمحيص النقد المنهجي ولا النقد الخارجي بل سنكتفي بابراز قيمة هذا الاخير اي النقد الداخلي ومعناه لكون السابقين يكتسيان قيمة ادنى .

يوجه ابن رشد لاختيارات الغزالي المنهجية لومين اساسيين : فهو يرى ، اولا ، ان الغزالي لا يثبت شيئا عند نجاحه في التشكيك في افكار الفلاسفة لانه لا يبين غيرها بيانا ايجابيا . فالغزالي يحاول تهديم علم ذي ترتيب متين بواسطة مجرد فرضيات . ويرى ، ثانيا ، ان دحضه افكارهم لا يعتمد الموضوع المدروس ذاته ، بل اقوالهم التي يقطعها ويركبها تقطيعا وتركيبا سيء قصدهما لبيان التناقض لا غير .

وابن رشد ، بذلك ، يعيب على الغزالي مجادلية تهافت الفلاسفة التي تبين ، حسب رايه ، ادبار الغزالي عن الحقيقة ، عوض العمل على مساعدة اولئك الذين انقطعوا اليها بكل اخلاص وتجرد : « اما مقابلة الاشكالات بالاشكالات فليس تقتضي هدما وانما تقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالا باشكال ولم يبن عنده احد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله . واكثر الاقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب اقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض . وتلك معاندة غير تامة . والمعاندة التامة انما هي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في ذاته لا بحسب قول القائل به ... وقد كان واجبا عليه ان يبتدىء بتقرير الحق قبل ان يبتدىء بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر قبل ان يقف على ذلك الكتاب (أ) او يموت هو قبل وضعه ... » (1) . ان هذين العمليتين عند الغزالي ليستا من العلم في شيء وسوء نيته يجعلهما مغالطيتين ذلك ان النقد الوجيه منحاه الحق ولا شيء سواه . نجد هذا النقد منبثا في جميع ثنايا

أ) الكتاب الذي وعد به الغزالي في التهافت للبرهان على العقائد هو : « الاقتصاد في الاعتقاد » .
1) ابن رشد تهافت التهافت طبعة بويج ص 116 — 117 .

تهافت التهافت ، ويكاد ابن رشد ان يردده في كل فصل من فصوله .

غير ان ابن رشد ، في نقده الخارجي للغزالي ، يستعمل نفس الطريقة التي يعيبها عليه . وهو يتجاوز ذلك الى اقحام موقف الغزالي ونواياه في موضوع نقده . يعيب عليه الذبذبة : فيلسوف مع الفلاسفة ومتكلم مع المتكلمين الخ ... وانتماءه الى جميع الفرق الذي يجعله غير قابل للتحديد ، فيتعذر فهم قصده وادراك معتقده . ثم يزعم ابن رشد ان التهافت يهدف الى درء تهمة تعاطي الفلسفة التي كان الغزالي يخشى ان توجه اليه . فيكون الغزالي قد كتب التهافت ابعادا لخطر هذه التهمة التي تتربص به . هذه الفرضية حول علة كتابة التهافت يستقيها ابن رشد من علامات كثيرة تشير الى ميول الغزالي الفلسفية . الم يذهب الى ادعاء ان المنطق موجود في القرآن (أ) . بل ان ابن رشد يزعم ان الغزالي قد امتحن في كتبه : « ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل امتحن في كتبه » (1) .

واخيرا يعيب عليه انتسابه الى الاشعرية وارادة اخفاء ذلك : « ... وقوله انه ليس يقصد في هذا الكتاب – تهافت الفلاسفة – نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية ... » (2) . لذلك ، فان ابن رشد سيحاول ، في رده المجادلي ، ارجاع تصور الغزالي الى المذهب الاشعري ودحضه بوصفه اشعريا .

ان عناصر النقد الثلاثة الموجهة الى موقف الغزالي : تعدد الانتماء المذهبي ودرء التهمة بتعاطي الفلسفة والتحزب لمذهب معين تهدف الى

أ) اشارة الى كتاب القسطاس المستقيم الذي الفه الغزالي ردا على الباطنية .
1) ابن رشد تهافت التهافت طبعة بويج ، ص 30 .
2) ابن رشد تهافت التهافت نفس الطبعة ص 116 — 117 .

استنقاص مدى التهافت والحد منه ، وهي كذلك تقصد انتحال بعض الاعذار للغزالي الذي على ابن رشد ان يحذره والا يسس بصورته الشعبية :
« وهذا الجواب من افعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط الى تغليط . وابو حامد اعظم مكانا . ولعل اهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بانه يرى راي الحكماء ... » (2) . بالرغم من عدم خلو نقده من السباب احيانا ، فان ابن رشد يرفق بالغزالي لتحقيق التعايش بين الدين والفلسفة ، او ، بعبارة اجلى ، بين المتكلمين والفلاسفة ، وهو امر لا يسعه بلوغه ، اذا هو جابه الغزالي حجة الاسلام مباشرة . لذلك تراه يحاول جذب الغزالي الى صف الفلاسفة حتى يبين للراي العام وحدة الفلسفة والدين في شخصه .

× ● ×

يمثل هذا النقد الخارجي غالب الظروف المتعلقة بحياة الغزالي والتى استعملها جميع النقاد مثل ابن رشد لـ « فهم » طريق فكر الغزالي الكثير الالتواء واعماله اي : تعدد انتسابه المذهبي ، درء تهمة تعاطى الفلسفة وتحزبه السياسي والديني . ونحن سنتجنب ، هنا ، دراسة قيمة هذا النقد الخارجي ومغزاه ، لان فهم ابن رشد للغزالي يعنينا لعلة اعمق : اعني لمعنى النقد الداخلي . لكن عرضنا اياه يبرره همنا ابراز البدهية الرشدية التي يتقوم بها هذا النقد : اعني فهمه للغزالي بوصفه متكلما ، مجرد متكلم لا فيلسوفا . وبعبارة اخرى ، فان ابن رشد يعتبر الغزالي متكلما ، لم يتجاوز مستوى العقول الجدلية (الصنف الثاني من

2) ابن رشد تهافت التهافت نفس الطبعة ص 160 – 161 .

العقول) التي ، رغم طفوها عن عقول الشعب ، (الصنف الاول) لم ترتفع الى عقول الحكماء (الصنف الثالث) .

غير انه بامكاننا ان نلاحظ ، بالنسبة للنقد المنهجي ، ان الغزالي كان مدركا لمنهجه ومداه ، عميق الادراك . انه يريد ان يبين ان افكار الفلاسفة وتصوراتهم ، في ما بعد الطبيعة ، واهية . فموقفهم المتمثل في بناء علوم نظرية وعملية زائفة انطلاقا من اوهام ومبادىء اسسها واهية ، ينقصه الحذر والتثبت العلميان . لكن ابن رشد لا يشير الى هذا ، ولو عرضا .

اما النقد الخارجي فهو كما نرى ذلك بعد حين لا معنى له الا بالنسبة لفكر سجنته التقسيمات السطحية وصنف القول اليوناني وهما ظرفان يفسران موقف ابن رشد ويمنعانه من رؤية ما في فكر الغزالي من معنى عميق وغزير .

2

تتمثل قيمة فهم ابن رشد للغزالي في ما سميناه نقدا داخليا ، اي ذلك الذي يرشدنا ، من خلال ما يهدف الى اثباته من النتائج اللامنطقية المنجرة عن نفي الغزالي للحتمية السببية ، عن صنف القول الفلسفي الذي ظل ابن رشد سجينا له ، وعن فجر العهد الجديد الذي يبشر به عمل الغزالي . فابن رشد يستخرج جميع تلك النتائج استخراجا بارعا ناصعا ، لكنه لا يرى منها الا الجانب السلبي ، لانه لم يتمكن من الخروج عن العقل اليوناني الذي يعتبره العقل الوحيد الممكن . هذا النقد يتخلل الكتب الثلاثة التي ذكرناها . لكن النصوص الهامة توجد بمناهج الادلة وتهافت التهافت . اما فصل المقال فهو شبه مقدمة لهما ، يلخص فيها ابن رشد مسالة العلاقة بين الدين والفلسفة ، ويعرض فيها الحل الذي يقدمه لها .

ومـا دامت غاية ابن رشد مـا حددناه ، فانـه معتمد لا محالة مصدرين : الكلام والفلسفة . وان كـان هذا المصدر الاخير الاغلب فمرد ذلك الى كونه اجابـة على تهافت الفلاسفة ، حيث يحاول الغزالي عرض المسائل بصفـة عقليـة بحتـة .

× ● ×

يعتمد النقد الكلامي ثلاث نقـاط هامـة :

1) ان نفـي السببية وضرورتها تكذيب لله ذاتـه حيث يقول في القرآن : « ولن تجـد لسنة الله تبديلا ولن تجـد لسنة الله تحويلا ... » (1) . فالله ذاتـه يؤكد اذن ان جريان العالم ضروري ومستمر على وتيرة واحدة وليس على مجرى العـادة .

2) ان نفـي الحتميـة السببية تجعـل الدلالـة على وجود الله امـرا متعذرا : « والقول بنفـي الاسباب في الشاهد ليس لـه سبيل الى اثبـات سبب فاعل في الغائب لان الحكم على الغائب من ذلك انما يكون من قبل الحكم بالشاهد . فهؤلاء (يعني الاشاعرة) لا سبيل لهم الى معرفـة الله تعالى اذ يلزمهم الا يعترفوا بان كل فعل لـه فاعل ... » (2) ، ويضيف في التهافت : « ومن ينفي ذلك فليس يقدر ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل ... » (3) .

3) واخيرا فان هذا النفـي يؤدي حتمـا الى الدهرية ، لان العالم ، اذا كان ممكنا وليس ضروري الجريان ، فان ذاتـه لا تتضمن ادنـى حكمة :

---

1) ابن رشد مناهج الادلة ط 2 المكتبة الانجلو مصرية محمد قاسم ص 32 قرآن س 35 آيـة 43 .
2) ابن رشد ، مناهج الادلـة ص 32 .
3) ابن رشد تهافت التهافت ص 519 .

« وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسببات لم يكن ههنـا شيء يـرد بـه على القائلين بالاتفـاق اعنـي الذين يقولون لا صانع ههنـا وانمـا جميع مـا حدث في العالم انما هو عن الاسباب المادية لان احد الجائزين احق ان يقـع على الاتفاق منـه ان يقع على فعل مختار ... » (1) .

ان هدف نقد ابن رشد الكلامي ، كما هو واضح هو نقض مبادىء الكلام الاشعري من اساسها . وهو هدف يبيـن بجـلاء ان ابن رشد بقـي حبيس النهـج العقلي الغائي . ومـا ادرى كيف يبلـغ ابن رشـد غايتـه والغزالي يصرح ، عديد المرات ، انـه لا يعرف الله بالعقل ، وخاصة لا يعرفـه عن طريق السببية الذي يمثل نقض الغزالي لـه دعامة نقـد ابن رشد الكلامي الوحيـدة .

× ● ×

امـا النقـد الفلسفي البحت ، فيحتوي ، كذلك ، على ثلاث نقـاط تلخصها رابعة ، لكونها تتعلق بالحل الذي يقدمه الغزالي للقضايا المنقودة في النقاط الثلاث الاولى .

ومـا نعرضـه هنـا من هـذا النقـد ، يبيـن ان فكـر الفلاسفة السببي وجودي ومنطقي وهـو مـا يفسر ، باستفاضة ، علـة انتمـاء ابن رشـد والغزالي الى وضعين مختلفين بل ومتقابلين من اوضاع العقـل ، كما يتضح لنـا ذلك بعـد حيـن .

1) يدعـي ابن رشـد اولا ان نفـي السببيـة مناقض لطبيعـة العقـل الانساني بل هو نفي للعقل والعلم معـا : « والعقل ليس هو شيء اكثر من

---

1) ابن رشد ، مناهج الادلـة ص 203

ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعا ان ههنا اسبابا ومسببات ، وان المعرفة بتلك الاسباب لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها . فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له . فانه يلزم الا يكون هاهنا شيء معلوم اصلا علما حقيقيا ، بل ان كان فظنون » (1) .

2) ثانيا ليس نفي السببية شيئا غير نفي طبائع الموجودات وذواتها : « وايضا فماذا يقولون (الاشاعرة خصوصا والمتكلمون عموما) في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها . فانه من المعروف بنفسه ان للاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة لموجود موجود وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولا حد ... » (2) :

3) ثالثا على الغزالي والمتكلمين ، اذا هم نفوا ضرورة الارتباط السببي ، ان ينفوا ايضا مبدا التناقض : « وقد ذهب بعض الاسلام ان الله تعالى يوصف بالقدرة على جمع المتقابلين ، وشبهتهم ان قضاء العقل منا بامتناع ذلك انما هو شيء طبع عليه العقل . فلو طبع طبعا يقضي بامكان ذلك لما انكر ذلك ولجوزه . وهؤلاء يلزمهم الا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات . فاما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ولو ركبوه لكان احفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم ، لانهم يطلبون بالفرق بين ما اثبتوا من هذا الجنس وما نفوه فيعسر عليهم .

1) ابن رشد ، التهافت ص 522
2) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 520

بل لا يجدون الا اقاويل مموهة . ولذلك نجد من حذق في صناعة الكلام قد لجأ الى ان يلكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء ودليله .. » (1) .

4) رابعا واخيرا يعتبر ابن رشد لفظة « العادة » خادعة ومبهمة ولا تحل مشكل المعرفة كما اراد ذلك الاشاعرة : « فما ادري ما يريدون باسم العادة . هل يريدون انها عادة الفاعل او عادة الموجودات او عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات . ومحال ان يكون لله عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل فيه على الاكثر ، والله يقول : ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة تحويلا . وان ارادوا انها عادة الموجودات ، فالعادة لا تكون الا لذي نفس وان كانت في غير ذي نفس ، فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن اعني يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما اكثريا . واما ان تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة . فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما نقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا يريد انه يفعله في الاكثر . وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة اصلا من قبلها تنسب الى فاعل حكيم » (2) .

يلخص نقد مفهوم العادة النقاط الثلاثة الاولى . ذلك ان هذا المفهوم يعوض ، في حل الغزالي ، مفهوم الطبيعة الذي ترتكز عليه ، كما بينه نقد ابن رشد الفلسفي هذا ، السببية والعلم ومبدا عدم التناقض

1) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 541 — 542 .
2) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 523 — 524 .

(وهو ، وجوديا ، مبدا الذات او قيام الطبائع قياما دائما) (١) . واذن ، فنقد هذا المفهوم يمثل محور رد ابن رشد على تصور السببية عند الغزالي . وسيبين تاويلنا لهذا النقد مدى هذه النقاط التي عرضناها دون تعليق ، ومغزاها العميق .

3

اكتفينا ، الى حد هنا ، بدراسة نقد ابن رشد للغزالي ، منتقين منه ما يساعدنا على فهم تصوره ، دون التعرض الى قيمة هذا التصور ومعناه . ولكننا اسلفنا ان هذه القراءة الرشدية تهمنا ، في دراستنا ، لعلتين : العلة الاولى هي هذه النتائج المفيدة التي يستخرجها ابن رشد من تصور الغزالي للسببية، والعلة الثانية هي سدى هذه النتائج الايجابى ومعناه .

لكن نقد ابن رشد يعتمد مسلمتين تستحقان فحصا عميقا ، لكونهما تفسران ، الى حد بعيد ، مسار هذا النقد وسلوكه .

1) فاما المسلمة الاولى – وكنا قد اشرنا اليها في الفقرة الخاصة بالنقد الخارجي – فهي تلك التي تخلط بين تصور الغزالي للسببية وتصور المتكلمين المدرسيين . وهو خلط يبدو ، لاول وهلة وجيها ، اذ ان هذا التصور ينفي من جهة الحتمية السببية ، وهو من جهة ثانية يفعله دفاعا عن مبدا ديني : كون الله على كل شيء قديرا . وفي الجملة ، فان ابن رشد يعري تصور الغزالي من جلال التصور الفلسفي ليعترف له بوضع الكلام الدفاعي فقط . لكن تمحيص تصور الغزالي المتعمق يبين ، وان كانت دوافع الغزالي الواقعية والظرفية كلامية دفاعية ، يبين ان هذا التصور مخالف للكلام الدفاعي . فابن رشد لم يعر اهتماما لتمييز الغزالي بين نظام الضرورة

١) مبدا الذات او مبدا الهوية . Principe d'identité

العقلية من جهة (في الرياضيات والمنطق وكل ما هو تعريفي) والنظام الوجودي ، حيث ليس لهذه الضرورة اي متمكن ، من جهة ثانية . وهو كذلك لم يعر اهتماما للنظام الثالث الجديد والرئيسي الذي يميزه الغزالي واعني به نظام العلوم التي اساسها التجربة والثقة بالعادة ، وهي علوم توصلنا الى قوانين مجدية اجرائيا ولكنها لا مدى وجودي لها .

لقد منعت هذه المسلمة ابن رشد من ان يرى ان الغزالي يشجب استعمال العقل استعمالا مابعديا وليس استعماله عمليا ، اذ انه لا ينكر ان المعرفة العقلية تبقى مجدية في الرياضيات والمنطق وان علوم الطبيعة ، كذلك ، مجدية ، وان اصبحت تستند الى الثقة بالعادة التي يضمنها الله ، وليس الى الضرورة السببية . بل ان ابن رشد لم ينتبه الى ان نقد استعمال العقل استعمالا مابعديا كان ثلاثيا : وجوديا وطبيعيا واخلاقيا . فكيف خلط ابن رشد بين رفض الضرورة السببية من طرف المتكلمين المدرسيين – وهو مجرد رفض التأدب مع الله والاجلال له (اذ هم يعتبرون غير لائق بمقامه ان يخضع لضرورة او لقانون) – وبين تصور الغزالي الذي صدر عن حكمه بعدم وجاهة هذا المبدا منطقيا وعقليا ؟ اما اكتشف الغزالي بهذا الصدد طابع الضرورة المنطقية التعريفي والتحليلي الذي معياره الوحيد معيار عدم التناقض ؟ هل كان بامكانه ان يفعل لو كان نفيه السببية مجرد تأدب مع الله واعتراف بقدرته على كل شيء ؟

2) اما المسلمة الثانية – وقد اشرنا اليها في نقده الداخلي – فهي اساسا ما يفسر عدم قبول ابن رشد لاوجه تصور الغزالي الايجابية . فابن رشد يؤمن ، راسخ الايمان ، ان العقل واحد ومطلق . وهذا العقل هو ما يقول به ارسطو خاصة . وهو عقل دائما هو هو ، في كل زمان ومكان . لذلك تراه ، كلما اعترف بصحة نقد الغزالي ووجاهته ، يحمله عما اضافه الفلاسفة العرب لفلسفة ارسطو ، لا على هذه الفلسفة . من ثم

فهو يميز بين نقد الغزالي الذي يتعلق بفلسفة ابن سينا والفارابي ـ وما تلك بالفلسفة الحقيقية في نظره ـ وهو يعترف له فيها احيانا ببعض الصحة وبين نقده المتعلق بمبادىء فلسفة ارسطو ـ اي الحقيقة المطلقة عنده ـ وهو نقد يصفه باشه مغالطي ومناقض لطبيعة العقل الانساني .

4

هنا نصل الى اهم ما في نقد ابن رشد : اذ هو يصبح علامة دالة على نفسه ، وعلى مدى تصور الغزالي ومعناه . فعند ما استخرج ابن رشد نتائج تصور الغزالي التي يعتبرها لا معقولة وشنيعة ، قاصدا بيان لامعقولية هذا التصور ، دلنا ، من حيث لا يدري ، على علة هذه اللامعقولية وقيمتها .

ان تصور الغزالي غير معقول لانه ينجر عن نفي الضرورة السببية نفي نظرية طبائع الاشياء ، والعلم السببي ، ومبدا عدم التناقض في مفهومه الوجودي . وهو غير معقول لان الحل الذي يقترحه الغزالي لمسالة المعرفة بواسطة مفهوم العادة ومستقرها غير واضح وغير مفهوم ، اي لا يعقل على حد زعم ابن رشد . وبعبارة اخرى ، فان تصور الغزالي لا يعقل ويناقض طبيعة العقل الانساني لانه يهدم مبادىء المنطق الشامل للوجود والمنطق الغائي اي مبادىء الفلاسفة الارسطيين والافلاطونيين المحدثين والعرب .

غير ان قيمة تصور الغزالي تاتيه مما يعيب عليه ابن رشد ، اي من هذه النتائج التي استشنعها وظنها ثغرات تفيد وهاء نظرية الغزالي . وهكذا فان ابن رشد تمكن من استخلاص جميع نتائج نظرية الغزالي ، لكنه لم يتمكن من فهم قيمتها الايجابية المنجرة عن دورها السلبي . وهو يتجاهل ،

ان لا يمكن ان يجهل ، ان الغزالي على بينة من كل اعتراضاته ، بل هي منطلقات الغزالي لبناء نظرية المعرفة بعد تهديم السببية .

قبل العودة الى اعتراضات ابن رشد الاربعة ، علينا ان نؤكد على الكشفين اللذين نجدهما ضمن فهم ابن رشد لتصور الغزالي ، واعني معنى هذا التصور في تاريخ الفكر ، وعلة عدم ادراك ابن رشد له . فلهذين الكشفين نفس المعنى ونفس العلة : ان الشيء الذي جعل تصور الغزالي امرا لا يعقل عند ابن رشد هو نفسه ما جعل ذلك التصور يتجاوز وضع العقل المابعدي الذي ينتمي اليه ابن رشد وجميع الفلاسفة .

وفعلا فان وضع العقل المابعدي يمثل عالما دعائمه المبادىء التي راينا تصور الغزالي نافيا لها : السببية ـ طبائع الاشياء ـ معرفة طبائع الاشياء ـ عدم التناقض في مفهومه الوجودي ، اي ، في عبارة وجيزة ، ذلك العالم الغائي المتطابق مع المنطق اللفظي وهو منطق يستعمل لمعرفة تجربة الحس الغفل . وذلك هو مصدر علم الطبيعة الكيفي وعلم ما بعد الطبيعة الغائي والتفسير اللفظي والمنهج الجدلي بوصفه علما تصنيفيا يعتمد تحليل اللغة والاستدلال الفطريين .

× ● ×

راينا اذن مسلمتي نقد ابن رشد ، وهما مسلمتان اوصلتانا الى ما نريد معرفته : ما هي القراءة التي يمكن ان نفهم بها تصور الغزالي وفي اي صنف من ظروف القول الثقافية . فعندما استخرج ابن رشد من نفي الغزالي للسببية نفي الطبائع ، كان هذا الادراك المفيد للعلاقة القائمة في الفلسفة اليونانية بين مفهوم الطبيعة ومفهوم السببية هاما جدا . فهو يبين ارتباط ما بعد طبيعة ارسطو بمنطقه . ذلك ان الحد (منطق) ، عندما

يصبح ماهية او طبيعة (ما بعد طبيعة) ، يجعل الاستدلال الوجودي ممكنا ، في ميادين ثلاثة : ما بعد الطبيعة والطبيعة والاخلاق . وفي الجملة ، فان ابن رشد يبين ، من حيث لا يدري ، بل يفضح ، ما بين منطق ارسطو وعالم ما بعد الطبيعة الغائي والسببي المغلق من علاقات تحدد ما يمكن ان نسميه بوضع العقل عند اليونان . وهو يأبى الا ان يبقى حبيس هذا الوضع .. وعندما يدرك ، مفيد الادراك ، الارتباط الذي بين نفي طبائع الاشياء ونفي العلم والعقل بمعناهما اليوناني ، يبقى ابن رشد في ارشاده لنا عن الحيز الذي يخاطبنا منه في نقده للغزالي . فهذا الادراك (الذي اتخذ قالب الاعتراض) ، يقابل المسلمة اليونانية عن الوحدة المباشرة بين العلم وموضوعه او تطابق هذا وذاك . وفعلا ، فبدون طبائع الاشياء لا يمكن ان نتصور ان علما ، يعمل بواسطة الحدود والتصانيف ذات المدى الوجودي ، يستطيع ان يعلم شيئا ما . فلو بقيت الحدود حدودا ولم تستحل الى ماهيات او طبائع ، لصار العلم ، عندئذ ، مستحيلا . من ثم نفهم قولته الشهيرة ، ناقدا مفهوم العادة : « وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة اصلا من قبلها تنسب الى فاعل حكيم » (1) .

لا يسع ابن رشد ان يتصور العلم مجرد وضع وعادة ، اذ ينجر عنه ، حسبه ، ان الموجود يصبح كذلك وضعيا وعادة : ذلك ان العلم ، في مفهومه اليوناني ، لا يمكن ان يكون مخالفا للمعلوم ..

ها نحن اذن ندرك من اين يخاطبنا ابن رشد . وخطابه يفيدنا ان تصور الغزالي ، في هذا الحيز ، مستحيل ، لا يعقل ومناقض لطبيعة العقل الانساني . وهكذا ، فنقد ابن رشد ينحصر في هذه الفائدة : لا يمكن ان

1) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 524

ننفي السببية دون ان نهدم معها ما بعد الطبيعة المرتكزة على نظرية طبائع الاشياء ، وعلى المعرفة بواسطة ادراك تلك الطبائع . بل ان ابن رشد يتجاوز ذلك جازما انه على الغزالي ، اذا اراد الا يدحض نفسه بنفسه ، ان ينفي مبدا عدم التناقض . واخيرا ففي تحليله لمفهوم العادة ، اراد ابن رشد ابراز لامعقولية هذا المفهوم ، ولكنه نسب اليه مدى وجوديا بواسطة المسلمة اليونانية الضمنية الطاغية عليه التي توحد بين العلم والمعلوم توحيدا مباشرا . وهو امر ياتي مصداقا لفرضية العمل التي انطلقنا منها في هذا البحث ويثبتها : بوصفه سجين الفكر المابعدي اليوناني ، لا يسع ابن رشد ان يتصور مفهوم العادة الا كطبيعة الفكر العارف او كفكرة وجود وضعي لجميع الموجودات وهي ، عنده ، فكرة سخيفة ولامعقولة .

لكن الغزالي ، في لجوئه الى مفهوم العادة ، كان يهدف الى ان ينفي ما للمعرفة العقلية من مدى وجودي . فعنده ، ليست العادة الا « ما يرسخ في اذهاننا جريانها (الاشياء) على وفق العادة الماضية ترسيخها لا تنفك عنه » (1) . ولقد قال الغزالي ، عديد المرات ، ان الفلاسفة يخلطون ، في غفلة ، بين تتالي الاحداث ، حسب اطراد العادات ، وبين جريان ضروري يزعمونه لها ، مع اضافة علاقة فعل وانفعال بينها . وهكذا فالغزالي لا يدعي لمفهوم العادة اي مدى وجودي . وكل ما يريد بيانه لا يعدو استنكار عدم وجاهة اسقاط ضرورة وهمية على الوجود بالخلط بينه وبين ما شاهدناه منه . وليس في الجزم بان الضرورة غير موجودة حيث لا شيء يثبتها ولا شيء يبررها جزم بان جريان العالم غير ذي نظام .

واما نفي طبائع الاشياء المنجر عن نفي الاسباب ، فالغزالي يوضح موقفه

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 231 .

منه ، ببيانه ان موضوع المعرفة العقلية ليست الطبائع بل جريان الامور على مستقر العادة او اقتراناتها العادية ، اي غير الضرورية . اذ انه لاوجود للطبائع ولا فاعل الا الله ، وهي ، ان وجدت ، لا يمكن ان نعلمها او ان نخلط بينها وبين ما لنا عن الاشياء من المعلومات .

وتبقى ضرورة نفي مبدا عدم التناقض التي يشير اليها ابن رشد ، في نقده ، اعتراضا مبهما وسيء القصد . فاذا كان ابن رشد يعني مداه الوجودي ، اجبنا ان تصور الغزالي لم يصبح ممكنا الا لانه يبين انه لا تناقض بين افتراض عكس جريان العالم وحاله الحاضرين . وهذا امر لا يمكن اذا كان لمبدا عدم التناقض مدى وجودي ، ولم يقتصر مداه على كونه منطقيا وملازما للعلوم التعريفية .

بذلك نفهم لماذا قلنا ان النتائج التي استخلصها ابن رشد والتي يراها تجعل من تصور الغزالي لا معقولا ومناقضا لطبيعة العقل الانساني ، هي منطلق هذا التصور . فالغزالي مدرك ، تمام الادراك ، لهذه النتائج (بالنسبة لابن رشد) والاسس (بالنسبة له) . انها دعائم تصوره ، كما نراه فيما بعد ، وهي ، كما راينا ، لا يمكن ان تصدر عن ما بعد الطبيعة اليونانية ، اذ انها تقتلعها من جذورها كما ادرك ابن رشد ذلك ، مفيد الادراك . ولنلاحظ ، في خاتمة هذا الفصل ، ان امرين هامين حدا من مدى تهديم الغزالي لما بعد الطبيعة وتجاوزه الفكر الذي يريد بواسطة اللفظ والجدل ان يعرف العالم .

الامر الاول هو الصورة التي ولدتها مسلمة ابن رشد الاولى عن الغزالي . وهذه الصورة ترجع كل عمل الغزالي الى مجرد تحزب متكلم مدافع .

والامر الثاني هو الصورة التي ولدتها مسلمته الثانية عن الغزالي . وهي صورة تعمد الى ارجاع فكر الغزالي الى مجرد مشروع مغالطي يحاول تهديم العقل لا غير .

وبعبارة اخرى ، فان جمود الحواجز بين الفرق (فيلسوف متكلم الخ ...) ثم صمود النظام اليوناني (الدورية التي ترضى العقل وان سجنته في العلم اللفظي) وضعا حدا لمدى هذا الترتيب الجديد لعناصر المعرفة .

ومع ذلك ، فانه من مجانبة الحق ان ننفي دور عمل الغزالي العظيم في الوجهة الجديدة التي سار عليها الفكر بالعالم العربي ، بعد عهده اليوناني ، واعني الوجهة العلمية التجريبية .

الخاتمة

معنى هذا النقاش

او

مسالة وضع العقل الوجودي والمعرفي

لقد مكننا فصلا الباب الاول من تحديد المجال الذي تكونه عناصر تصور الغزالي السببي ، اي عناصر مفاصله النظرية . اذ يبرز منهما كلاهما حركتان : احداهما ايجابية (تتعلق بمبادىء النظام الجديد) ، والاخرى سلبية (تتعلق بالنظام الذي يهدم الغزالي اركانه) .

1

ان الفصل الاول الذي خصصناه لقراءة تصور الفلاسفة السببي عند الغزالي اوصلنا الى هذين الفكرتين الهامتين :

ا) العقل ، من حيث هو مبدا وجودي ومثال معرفي في ما بعد الطبيعة والاخلاق والطبيعة ، لا يفسر هذه الميادين ، اذ هو يجعل منها منظومات منغلقة ، غائية وميتة . والغزالي يعمد الى تهديم هذا النظام .

ب) ثم يبني عالما منفتحا ، مبدؤه الوجودي ومثاله المعرفي الارادة او الحرية المطلقة التي تعوض الضرورة .

ستدفع بنا هذان الفكرتان الى طرح السؤال التالي : ما هو معنى هذا التقابل بين العقل والارادة ، وكيف صار ممكنا ؟ .

اما الفصل المخصص لقراءة ابن رشد لتصور الغزالي السببي ، فقد برزت منه هذان الفكرتان الموازيتان للاوليين :

أ I) ان تصور الغزالي ينفي كل مدى وجودي للمعرفة العقلية في ما بعد الطبيعة والاخلاق والطبيعيات .

ب I) وهو تصور يبني نظرية جديدة في المعرفة لانفجارها الى نظم ثلاثة : نظام الضرورة المنطقية (في الرياضيات والمنطق) والنظام الاجرائي للتعاقب والتساوق (في الطبيعيات والاخلاق) ، ونظام متعال هو نظام الوجود من حيث هو ارادة (في التصوف والمعرفة الوجودية) .

ستدفع بنا هذان الفكرتان ، كذلك ، الى طرح هذا السؤال : ما هو معنى هذا التقابل بين نظريتي المعرفة ، وكيف صار ممكنا ؟

2

ان السؤالين الذين طرحناهما يعينان حيز ثورة الغزالي التي سيحدد معالمها جوابهما : فالغزالي يعوض التصور العقلاني (العقل كمبدا وجودي) الذي يطيح به (أ) بالتصور الارادي (ب) . ويعوض تصور المعرفة الوجودي (مدى المعرفة العقلية الوجودي) الذي يهدمه (أ1) بالتصور الاجرائي (ب1) .

ان علاقات هذين الزوجين المتوازيين من الافكار هامة : فالزوج الاول (أ و ب) يمثل شرط امكان الزوج الثاني (أ1 و ب1) . اما الزوج الثاني فهو الطريق الموصلة الى الزوج الاول . ذلك ان الغزالي ، وقد انطلق من البحث في مدى العقل ، حد منه ، باعطائه دورا ثانويا ، بينما اسند الدور الاول الى الارادة . ان الزوج الثاني الذي تمثل المعرفة مشكلته المركزية يؤدي بالغزالي الى الزوج الاول الذي مشكله الرئيسي مبدا الوجود ومثال المعرفة (اي فكرة الله) : ان البحث الابستمولوجي ادى الى البحث الوجودي او الربوبي الذي هو اساسه .

وهكذا ، فان فحص العقل اخلاه من كل مدى وجودي وفجره الى نظم ثلاثة . اولها يتجاوزه بصورة مطلقة ، النظام الوجودي الذي هو ارادة او حرية وليس عقلا . اما النظامان الاخران ، فهما نظام الضرورة المنطقية وتحصيل الحاصل (في الرياضيات والمنطق) اي نظام العلوم التحليلية والتعريفية ، ونظام المعرفة الاجرائية ، اي نظام المعرفة التي تخضع النظام الوجودي (الاول) الى النظام المنطقي (الثاني)!! . ويمكن ان نطلق على

هذا النظام نظام الاجتهاد او النظام النفسي الاجتماعي ، اذهو ، كما سنرى ، ذو الية نفسية اجتماعية (التربية ، العادة ، الخيال ، المصالح) وذلك في الطبيعة ، وفي الاخلاق الاجتماعية (الفقه) .

ويمكن ان يكون لهذا الاخضاع (الارادة للعقل) غاية اخرى : واعنى بناء علم وجودي يدعم العقيدة الدينية — وهو علم الكلام الذي يمثله الاقتصاد في الاعتقاد خير تمثيل .

وهكذا ، فان الطريق الصوفية ذاتها تنزل بالمكانة التي تعطيها معناها كله في مجال مفاصل تصور الغزالي النظرية . فما دام الوجود او الله ارادة وليس عقلا ، فان الانسان يبلغ الحقيقة بتربية ارادته (الطريق الصوفية) حتى تطابق ارادة الله التي تعرض في الاحكام

لذلك فنحن نعتقد اننا ، بهذا ، قد وضعنا حدا لقراءة عمل الغزالي ، باعتباره تصوفيا اساسا ، اذ التصوف نفسه اضحى عنصرا من هذه النظرية الجديدة في المعرفة .

وفي هذا يكمن تفسير الاعتدال الذي يتصف به تصوف الغزالي . ان هذا التحليل يؤيد ما رسمه الفصلان السابقان بدون تفصيل : ان محور عمل الغزالي كله هو نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي ومداه ، وهو يولجنا بعد الى جواب السؤالين الذين طرحناهما بدافع من الزوجين المتوازين السالف ذكرهما : واعني ما هو معنى زوجي الافكار هذين وكيف كانا ممكنين ؟ .

× ● ×

يتركب الفكر العربي ، بالنسبة لاجيال المفكرين الذين سبقوا الغزالي ، من عنصرين هامين يقع التمييز بينهما ، عادة ، بتسمية

الاول علوم الملـة ، والثاني العلوم الدخيلة . وهيـأة تواجدهما تساعدنـا على ادراك معنى عمل الغزالي . ففي العمل الفكري الذي تطلبه المرور من ثقافة شفوية الى ثقافة كتابية ، بفضل الاسلام ، وجـد العرب في « العقل المعقول » اليوناني وسيلة ساعدتهم ، ايمـا مساعدة ، على تحقيق المهمتين التين تنتظرانهم : بنـاء العلوم الدينية واللغوية ، والذود عن الاسلام ضد النحـل المتعاقلـة .

لكن هذا العقل ، الذي هو مجرَد وسيلة (في قصد المستعملين) ، سيدعي حقوقا تدفع بالمفكرين الى اعطائه مدى وجوديا ، وهو مدى كان لـه كذلك في الثقافة اليونانية . من ثم ، فان مشكل وضع العقـل الوجودي ومـداه المعرفي كان ، تاريخيا ، مشكل الثقافة العربية اساسا . وكل المفكرين العرب كانوا مدركين لهذا المشكل ، باستثناء الفلاسفة ، الذين كان العقل بالنسبة لهم امرا بينـا بنفسه ، لا يطرح اي مشكل ، اذ هم سلموا ، دون رجعة ، بوضع العقل اليوناني ، وكانوا سجناءه الغافلين .

لكـن المفكرين الواعين بهـذا المشكل اعطوه حـلا ساذجا ، يتمثـل في استعمال « العقـل المعقول » اليوناني ، مع رفض مـا بعد الطبيعة المنجـرة عنـه ، او في السقوط في تلفيقية مقيتـة تشبـه تلفيقية اخـوان الصفـاء المؤسفـة !

3

لا احد ، الى هذا الحـد ، صنع العقـل العربي ، اي ذلك العقـل الذي يطابق تصوره الوجودي اراديـة القـران الضمنية . وشرف هـذا الابداع يرجع الى الغزالي ، لذلك فهو اول حكيم انجبتـه الثقافـة العربية فـادرك احداثياتهـا .

× ● ×

لا شك ان محاولات عديدة اخرى ، قبـل الغزالي ، اقـدم عليهـا مفكرون

جريئون ، كانت قمتهـا طرح المشكل في صياغته الاشعرية (١) . لكن الغزالي يبـدو اول مفكر درس ، بفكرتيه النقديتين (أ وأI) دراسة نظامية العقـل ووضعـه الوجودي والمعرفي ، ووجـد بفكرتيـه الايجابيتيـن (ب و بI) حـل هذا المشكل ، او وضع العقل عند العرب . وهو وضع جعلناه مقابـلا لوضع العقـل عنـد اليونان . وسنرى ، في الباب الرابع ، كيف ان هـذه المحاولة تمتد عروقها في شروط امكانها التي تمدهـا بهـا الثقافة العربية .

ان وسيلية العقل المجردة بدت لنـا وكانها امـر اتفاقي (حـل المشاكل الآزفـة التي طرحها المرور من المرحلة الشفوية الى المرحلة الكتابية والذود عن الدين الجديد) . ولكن مـا هي لـه علامة (الموقف العربي من العقـل اليوناني) ، لم يكن معلولا عقليـا ، واذن فقوتـه الوحيدة تاتيـه من وجوده الذي يعرض في شكل الموقف العدائي ازاء الدخيل . لذلك كـان يبـدو مجرد اتفـاق ، ويبقى محدودا ، اذ هو لم يستحل ، بعد ، عقـلا عاقـلا ، كمـا سيصبح بعد لأي . والغزالي ، اذن ، قـد حـل هذا المشكل بزوجية المتوازيين الذين ابرزناهما . اذ هو ، بتهديمه العقـل المعقول اليوناني ، حـرر عقـلا آخـر : اعنـي عقـل الثقافة الجديدة ، الثقافة العربية .

الى هذا الحـد تبـدو هذه اللمحة التاريخية قـد ابعدتنا عن معاني فكـر الغزالي الرئيسية الاربعة (أ ، ب ، أI ، بI) . لكن هـا نحن نـرى كيف تثيرنـا عن سفحي هـذا الفكـر . السفح الاول (أ و أI) يطيـح بالنظـام العقلي المتفلق الـذي يمثـل العقـل المعقول والمتجمد ، او وضع العقـل

١) ولقـد وسمت هـذه الصياغة بانشقاق الاشعري وخروجه من المدرسة الفكرية (وعنهـا !) الاقرب للفلاسفة (المعتزلة) . وكان ذلك الانشقاق يدور حول وضع العقل من حيث هو مثال معرفي ومبدا وجودي ، وهما خاصيتان ينكرهما الاشعري ويعترف لـه بهـا المعتزلة والفلاسفة .

اليوناني ، كما عرفه العرب والذي اخص خصائصه طبيعته المابعدية . اما السفح الثاني (ب ، ب I) فانه يبني نظاما عقليا جديدا منفتحا ، كما وصفناه . واخص خصائصه طبيعية الاجرائية العملية .

وما يجدر بنا تحليله الان هو المرور من السفح السلبي الذي يهدم النظام القديم (او وضع العقل اليوناني) الى السفح الايجابي الذي يبني النظام الجديد (او وضع العقل العربي) . – الوجود او الله من حيث هو في جوهره ارادة وليس عقلا ، العقل او المعرفة من حيث هو في جوهره وسيلة عملية وليس ما بعد طبيعيا : تلك هي الخصائص الرئيسية لوضعي العقل وللمرور من احدهما الى الاخر الذي حققه الغزالي والذي يحاول عملنا هذا ان يبينه . ان وضع العقل الذي ينتمي اليه الغزالي هو الوضع العربي . وكل عمله هو بناء هذا الوضع نظريا .

ستقع ، فيما بعد ، دراسة هذين الوضعين . لكن يجب ان نؤكد بعض الملاحظات بخصوص هذا المرور من العقل الى الارادة ، خلال العبور من العقل المابعدي الى العقل الاجرائي ونقد العقل وتعيين وضعه الوجودي والمعرفي . اذا كان العقل لا يعلل ما هو موجود ، اذ الوجود وعدمه بالنسبة للاشياء يمثلان ، في البدء ، فرعين لهما نفس الامكان وجوديا (كل موجود عالمي مطلق الامكان وكذلك العالم نفسه) ، اي اذا كان وجود العالم غير ضروري ، في شيء ، ولم يكن هناك تناقض في فرضه على غير ما هو عليه او في فرضه غير موجود اطلاقا ، فاذن كانت الارادة في البدء . فلا شيء غير الحرية المطلقة يمكن ان يعلل وجود الممكن الوجود ولا يمكن للعقل ان يكون نازلا اهله الا في عالم الضرورة ! . لا شيء دون الارادة مبدع . العقل ليس خلاقا . الارادة وحدها يمكن ان تكون

مصدر البدء المطلق ، والعقل ليس بوسعه الا ان يضيف النظام لعالم تقدم عليه . انه يعوض الصدور عن العدم الذي تنطلق منه الارادة بشيء ما ، بعدم النظام او المادة على الاقل .

وليس العقل كذلك مشرعا : فالوجود في ذاته ليس حسنا ولا هو قبيح . والعقل لا يمكن ان يكون مصدر القيم . انها الارادة التي تقرر ، تحكميا وتوقيفا ، الاحكام التقييمية للموجودات والافعال . ودراسة هذه الاحكام جزء من الفقه الذي يعتبر الاحكام مصدرها ارادة الخالق .

فالخلق (موضوع علم الوجود) والاحكام (موضوع علم القيم) وليدا الحرية المطلقة . والعقل لا يمكن ان يعللهما ، اذ فرضهما على غير ما هما عليه لا يستلزم اي تناقض . وما لا يناقض غيره ذاته ليس ضروريا .

واذا كان الخلق الحر والتشريع الحر متطابقين ، فان علم الطبيعة يصبح علم التشريع الالهي في الطبيعة ، مثلما كان علم الفقه علم التشريع الالهي في المجتمع : ان الطبيعة اذن نظام تشريعي من القوانين وليس نظاما ما بعديا من الاسباب .

ذلك هو مصدر تعميم المنهاج الفقهي في التقنين على الطبيعة . لكن بما ان المنهاج الفقهي يعمم الاحكام النصية (بواسطة الاجتهاد) لكي تشمل الاحكام الافعال والاحداث والاشياء التي لم تشر اليها النصوص فتصبح منسحبة عليها ، فان الاحكم التي ننطلق منها في الطبيعة ستكون التجارب (العادة) التي تسمح بتقنين الطبيعة وتقعيد مجراها .

× ● ×

4

كذلك اذن ، وقع التحول من وضع العقل اليوناني الى وضعه العربي :

من العقل الى الارادة ، ومن « ما بعد الطبيعة » الى الاجرائية العملية ، ومن السبب الى القانون ومن الطبيعة الى الزمن . ان العنصرين الايجابيين الذين يجب الاحتفاظ بهما هما : نظرية الارادة ، من حيث هي مبدأ وجودي ومثال معرفي ، ثم تصور العقل الجديد ، وهما عنصران نخصهما فيما بعد بفحص عميق ، بعد دراسة جزئيات تصور الغزالي للسببية الذي عرفنا مجال مفاصله النظرية ، ووصفنا عناصره الاساسية .

هذا المجال تبرز جذوره ظاهرات ثقافية عديدة اشرنا الى احدها : اي المصدر التاريخي لمشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي . لكن اذا كان هذا المصدر التاريخي يبين كيف صار وضع العقل مشكلا عند الفكر العربي ـ وهو مشكل صيره نقديا في جوهره ـ فانه لا يفسر ، في شيء ، الحل الذي يعطيه اياه الغزالي .

لكن شروط امكان هذا الحل هي اركان ما اسميناه بوضع العقل العربي :

1) غلبة الدراسات الفقهية واللغوية شكلت هذا الفكر وصورت بيانيه .

2) الرابطة التي لا تنفك بين الظاهرات الثلاث التالية والتي تبدو غير مترابطة : مؤسسة الاجتهاد ـ انعدام السلطة الروحية ـ مشكل وضع العقل . ان هذه الظاهرات الثلاثة تتعلق بنفس المشكل : مشكل خصائص النظام الجديد الذي كان الغزالي من الذين قطعوا شاسع الخطوات في تنظيره .

ان هذه الشروط تبدو مشتتة ، دون اية رابطة تجمعها وتوحد بينها .

لكن عملنا سيبين ، في الباب الرابع ، انها تمثل هذا النظام ذاته ، من حيث هو وقائع ثقافية مؤسسية .

الباب الثاني

تصور السببية عند الغزالي

الفصل الاول

مصاعب عمل الغزالي الفكري

1

ان دراسة السببية او اية مسالة فلسفية اخرى عند الغزالي تبدو عويصة ، ان لم تكن مستحيلة . فمساره المعوج ومجادلية اغلب كتاباته تمثلان العلة الاهم في ذلك الاستعصاء . كذلك ، فكثير من المسائل التي عالجها الغزالي عرضا في تحريره لبعض الادلة المتعلقة بغيرها من المشاكل ، تضفي على اعمال الغزالي صبغة الاستطراد اكثر من صفة الاعتقاب والتنظيم . وليس الشك في نسبة بعض الكتب اليه مما يهون هذه الصعوبة .

بالرغم من كون عملنا لا يزعم – ولا يهدف الى – التدخل في قضية صحة النسبة او الانتحال (أ) ولا في قضية نوايا الكاتب ودوافعه ، وهي مشاكل لا نقضي في قيمتها بشيء ، وإن كنا لا نهون منها ، فاننا سنخصص هذا الفصل لبيان الحدود التي لا يمكن لهذه الاهتمامات ان تتجاوزها . اذ هي ، ان بالغنا في اهميتها ، تشد فينا الاندفاع نحو لب الاشياء .

ان المشكل الذي تطرحه قراءة عمل الغزالي مرتبط ، مباشر الارتباط ، بنقد ابن رشد الذي وصفناه بالخارجي . فهو يرد الى اعتراضيه حول حيز فكر الغزالي بين اسر الفكر الاخرى في الثقافة العربية (هل هو فيلسوف ام متكلم ام متصوف – ام فقيه ، لم لا) ، ثم حول الكتابات التي تعبر عن راي الغزالي الحقيقي ، ما هي .

أ) مثل كتاب « مشكاة الانوار » المشكوك في نسبته اليه ، وان كان ابن رشد يدعى صحة هذه النسبة ليبين انتساب الغزالي الى زمرة الفلاسفة .

لا غرو ، فلقد اخترنا ، كما اسلفنا القول في ذلك بالباب الاول ، ان نتجنب هذين المسالتين ، رغم اعترافنا بقيمتهما . لكن اختيار التجنب لا يعني وجوب عدم التعديل من الاهمية المبالغ فيها ، التي تسبغ عليهما ، في العادة . وذلك ما سنقوم به في هذا الفصل الاول ، دون اعتبار هذا المشكل ذا اهمية مركزية في عملنا .

× ● ×

يبدو لنا ان المسالة الاولى ، مسالة الاسرة الفكرية التي قد يكون الغزالي ينتمي اليها (الفلاسفة - المتكلمين الخ ...) تفقد معناها ، اذا لم تكن مجرد تصنيف يفهم التلاميذ سيماء هذه الاسر وتشاجنها . لكنها ، ان وضعت باطلاق ، تصبح مفترضة لوجود حواجز مانعة ، واسوار محيلة للتواصل بين هذه الاسر ، بينا المفكرون الكبار مثل الغزالي تكمن عظمتهم في تجاوزهم لهذه الحواجز ، فيصوغون مجال المعارف والاسر الفكرية ، في تنظيم وتوزيع لم يسبقهم اليهما غيرهم .

فليس الغزالي احد هؤلاء المفكرين بالمعنى المتعارف . ما هو بالفيلسوف ، ان كانت الفلسفة رؤية فلاسفتئذ لمجال المعرفة والوجود . وليس متكلما ، ان عنى الكلام الاكتفاء باستعمال الجدال الفلسفي للذود عن الدين . وليس هو اخيرا متصوف اذا كان التصوف دين الوجدان او فلسفته فحسب . .

والاصح انه ، في نشاطه الفكري ، من حيث هو شخص متعين وملتزم ، كان جميع ذلك ، تتاليا ، واحيانا تساوقا . ولكن هذه الممارسة الفكرية ذات الانتماء المتعدد ، ادت الى غزالي ليس هو هذا ولا ذاك ولا ذلك ، بل هو تجاوزهم جميعا ، ففتح عهدا جديدا نحاول ان نرسم حيزه ومحيطه في البابين الثالث والرابع .

ان هذا الغزالي الذي لا تسمح دوافعه كشخص متعين ملتزم ولا نواياه ، بادراكه (اذ هي تجذبنا نحو المسائل التي اخترنا تجنبها مدركين) هو الذي وضع تخطيطا اوليا - انه مجرد تخطيط اولي - لترتيب المعرفة وتوزيعها على نمط جديد . وهدفنا هو استخراج هذا الشيء الذي يبرز تخطيطه عند الغزالي ، ولكنه يبقى مدفونا تحت ظاهرتين هامتين : احداها لغة العهد الفلسفية التي قد يغالطنا استعمال الغزالي لها ، والاخرى وضعية الفكر الذي تحجر فاستحال مؤسسات ميتة ومتحزبة (الاسر الفكرية والفرق) .

ان تاويل عمل الغزالي في هذه الوضعية ثم الظاهرة الكامنة في كون الفكر الذي تلا الغزالي لم يهتم الا بثمرة عمل الغزالي (تغلبه على هذا الحزب او ذاك من المعارضين للسنة) غطيا هذا التخطيط الاولي الذي رسمه باعتناقه الشروط التي وفرتها الثقافة العربية للفكر وبنقده نقدا صائبا ، وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني .

2

ما قلناه هنا يفترض ، وراء ما قام به الغزالي ، نظرية متناسقة معتقبة - حتى وان تحدثنا عن مجرد تخطيط اولي . انه يفترض ، على الاقل ، نية تجاوز ما هو موجود الى شيء آخر . لكن طابع عمله الجدالي يبدو مقصرا هدف الغزالي على النتائج الملموسة التي للصراعات الحزبية في عهده . فعندما ندرس كتاباته لا نعلم ما يقوله هل يمثل فكره ام هو مجرد اعتراضات غايتها هز مواقع الخصم ، دون القصد الى اثبات نظرية ايجابية متناسقة . بل الغزالي نفسه بلغ حد التصريح ، في مقدمة التهافت الثالثة ، بان هذا المنهج الذي لا يعدو التهديم ، اعتمده قصدا :

« ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلسفة وظن ان مسالكهم

نقية عن التناقص ، ببيان وجوه تهافتهم . فلذلك انا لا ادخل عليهم الا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة . فالزمهم تارة مذهب المعتزلة ، واخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية . ولا انتهض ذابا عن مذهب مخصوص ، بل اجعل جميع الفرق البا واحدا عليهم . فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء لا يعترضون لاصول الدين . فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد » (1) . لكن حتى وان كان النقد سلبيا فحسب ، فانه يتجاوز ما ينقد . ذلك ان الشك والتشكيك في ما كان يبدو بينا بنفسه ، تجاوز له نحو نظام مغاير .

غير ان علة اخرى تقوي هذا التردد ، عند تناول الغزالي بالدرس : فهو يعتمد على نظرية فريق لمهاجمة نظرية فريق آخر ، ثم يستعمل هذه النظرية التي هاجمها ليهاجم بها نظرية اخرى . فهو يبين سفسفة العقل في نقده الفلاسفة وقمته في حواره مع الباطنية . لكنا سنرى ان هذا التناقض الظاهر ليس هو كذلك الا اذا ظننا الامر يتعلق ، في كلتا الحالتين ، بالحكم على العقل او له باطلاق . وكيفما كان الامر ، فقد يؤدي ذلك الى القضاء بان نقد الغزالي ليس نقد المفكر الذي يريد ان يثبت اقدامه ، بل هو نقد المدافع عن تحزب معين . الا تراه في هذه المقدمة يدعو الى الاجتماع على الفلاسفة ؟ لكن ليس بالامكان ان ننفي ان نقده يجعل حقيقته نسبية مثل الحقيقة التي ينقدها لمجرد كونها باتت لا تعتمد ذاتها اساسا . بل اساسها اصبح فشل الخصم في اثبات حقيقة امتن منها . عندئذ تصبح حقيقة حزبه غير الحقيقة المطلقة ، بل اشبه شيء بالحقيقة .

وهكذا نرى ان مجادلة الغزالي ، حتى وان كان ، في التزامه يصارع

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 68 – 69 .

ذودا عن حزب معين ليست مرافعة المحامي الذي يقوي وضعية نائبه باضعاف وضعية خصمه ، بل هي صراع البحارين في اللجة ، يحاول كل منهما النيل من خصمه بالتيل من المركب المشترك . ان هذا النقد ، وان كان متحزبا ، فهو يهز سربال ما بعد الطبيعة ويبشر بفجر جديد ، فجر سيبزغ في تصور السببية عند الغزالي .

× ● ×

3

قد يعترض ان جميع هذه المشاكل ما كانت لتطرح ، ما دام الغزالي قد حلها بنفسه . الم يصنف كتاباته حسب مستويات الافكار التي يوجهها اليها ، وحسب درجات حقيقة محتواها ؟ اليس الغزالي قد دلنا ، بهذا التصنيف ، عن الحيز الذي نجد فيه فكره الاعمق ، والاقرب الى نفسه ؟ فسليمان دنيا ، مثلا ، مع اعتباره التهافت عملا فلسفيا ، يعتنق راي الغزالي فيه ويصفه بانه كتاب لا يعبر عن فكر الغزالي : « فانت ترى انه لا يصح استمداد آراء الغزالي الخاصة به الا من هذا الصنف سن الكتب دون غيره . وظاهر ان كتاب التهافت ليس من بينها ، فلا يصلح اعتباره مصورا لآراء الغزالي وافكاره الخاصة : » (1) .

يتحتم اذن ، لدراسة مسالتنا – مفهوم السببية عند الغزالي – او اية مسالة اخرى ، ان نبعد من عمله كل ما ليس « بمظنون به على غير اهله » . وما دامت مسالتنا لم تعالج باعتقاب واستقصاء الا في التهافت ، باتت عبارة « عند الغزالي » لا تعنى شيئا ، ما دام لا يعبر فيه عما يفكر فعلا .

1) سليمان دنيا ، مقدمة تهافت الفلاسفة ص 55 .

هل يجب ان نعتقد اذن ، ان ما يعبر عنه الغزالي في تصوره وفي نقده الذي يوجهه لحتمية الفلاسفة السببية ، هو مجرد جدال ؟ اذا كان المقصود بفكر الغزالي ما يعتقده في اعماق باطنه ، فعن ذلك لا نملك الا السكوت . اما اذا كان ، على العكس ، معنى ذلك ، الحل الايجابي والمتناسق الذي يعرضه لمشكل نظري ، فانه يمكن عندئذ ان نقول ان فصل التهافت المخصص لمسالة السببية ، هو عين فكر الغزالي . وذلك لعلتين . الاولى ، هي العلاقة التي تربط تصوره للسببية بباقي عمله .

والثانية ، هي الحل المتناسق والقائم بذاته الذي يتضمنه هذا الفصل ، خلافا لفصول التهافت الاخرى .

ولنلاحظ ، قبل البحث في العلتين هذين ، ان هذه الطريقة (في قراءة الغزالي) التي تهتم خاصة بالتزامات الاشخاص الاعيان في الجدال المناسبي ، وباراء المؤلف في عمله ، هي التي تفسر المصير الذيآلت اليه اعمال الغزالي . فغلبة الغزالي على الفلاسفة هي ، في مجرى الاحداث ، اهم بكثير من معنى نقده الفلسفي .

قرائن كثيرة تدفعنا الى الاعتقاد بان رؤية عمل الغزالي هذه التي يدعمها هو نفسه بتقلبات مواقفه (في الحياة وفي النظر) وبتصنيفه لاعماله ، لا تصمد امام التحليل الداخلي الذي لا يعير اهتماما لغير العمل ذاته وليس لحياة الغزالي او لراية فيه وفي ذاته . فحتى لو سلمنا ان عمل الغزالي الجدالي لا يعبر الا على حذقه دون فكره ، فان الفصل المخصص للسببية هو اول الفصول التي يقدم فيها الغزالي نظريته في شكل ايجابي ، ناسبا اياها لنفسه ولحزبه ، لا على شكل مجرد اعتراضات . فهو لا يستعمل عبارة « نعترض بهذا » او « ان قلتم .. قلنا .. » بل : « نحن ندعي .. » ، ثم ان الفلاسفة هم الذين يعترضون ،

من اول الفصل الى آخره ، محاولين تهديم النظرية التي يدافع عنها الغزالي .

هل يكون ذلك مجرد شكل اسلوبي ؟ سنرى ، عند بحث تصور الغزالي ، ان محتوى هذا الفصل ، بالاضافة الى هذه الاختلافات الاسلوبية ، مغاير لمحتوى الفصول الاخرى ، اذ الغزالي يعرض فيه حلا منتظما يتقوم بتناسقه وانغلاقه ، وليس بمقابلته لحل الفلاسفة ، رغم كون نقد هذا الاخير هو الذي اوصل الى الاول . ان هذا الفصل اذن ، يمثل ، مع فصل خلق العالم ، مفتاح التهافت ، اذ نجد فيه المبدا الثاني الذي يعتمد عليه كل الكتاب ، اعني التصور الايجابي لمفهوم السببية ، وهو التصور الذي يتم اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . ان هذا المبدا يقوم بوظيفة المفتاح لكل اعمال الغزالي ، وليس للتهافت فقط . فهو الذي يشير الى العلاقة التي تربط تصور السببية عند الغزالي بجميع عمله الفكري .

ان تصور السببة عند الغزالي تربطه علاقة لاتنفك بكل اعماله : واعنى بذلك هذا الثابت الاساسي المتمثل في التساؤل عن مدى العقل المعرفي ووضعه الوجودي ، وكذلك الحل الايجابي الذي يعطيه لهذه المسالة .

اننا نريد ، في تعديلنا لدى التحفظات المتعلقة بعمل الغزالي النقدي والجدالي ، ان نبين ، خاصة ، انه رغم الظواهر ، يمكن ان نبحث فيه عن عناصر فكر ايجابي وجديد اساسية ، وهي عناصر تبقى هي هي ، في كل اعمال الغزالي وتكشف لنا الرسم الاولى الذي اشرنا اليه . ان لهذه العناصر علاقة ، سنحاول تحديدها ، بنظرية المعرفة الغزالية ، وبالتحديد مع تصوره للعقل . لقد اشرنا بعد ان الغزالي ينفي عن العقل كل مدى وجودي ، ببيان ان المعرفة ، في الطبيعيات ، اساسها الاعتقاد والعادة ، وليس الضرورة . وعلة هذا الموقف ليست دينية فقط ، ولا هي تصوفية .

انها ذات منبعين : البحث الفلسفي او المنطقي النفسي في المعرفة من جهة ، وشروط الامكان الثقافية من جهة ثانية .

لم يقبل الغزالي في فحصه للعقل ، الضرورة الا في الرياضيات والمنطق . فاذا كان في ما بعد الطبيعة والاخلاق والطبيعة غير ما هو موجود ممكن الوجود ولا يلزم خلفا ، فمرد ذلك الى ان المعرفة ، في هذه الميادين ، ليست تحليلية ولا تحصيلحاصلية ولكنها تجريبية بالنسبة للطبيعة وسماعية او تجريبية في الميدانين الاولين . ـ تبقى الطبيعيات اذن ، ممكنة وكذلك ما بعد الطبيعة . ولكن من حيث هي علم اساسه الاعتقاد والعادة ، وليس الضرورة . اما الاخلاق فلا يمكن ان يدركها العقل تجريبيا او سماعيا ، اذ ليس هو مصدر القيم وليست القيم ذات وجود موضوعي فيعلمها عقليا .

وهكذا فالغزالي يحد من مزاعم العقل في ما بعد الطبيعة وعلم القيم وفي الطبيعيات . فهو يحد منه بذاته . ما دام مبدا العقل عدم التناقض ، فان الغزالي سيعمد ، في نقده ، الى بيان ان هذا المبدا لا فاعلية له الا في الرياضيات والمنطق ، اذ لا يمكن ان نستوفي شروطه الا في هذين الفنين . اما المعارف الاخرى فليس للعقل فيها علم ضروري ، ما دامت تعينات الموجود الحقيقي ممكنة ، متساوية الامكان ، اذا نحن نحينا مبدا الغائية الذي يعتبره الفلاسفة سائدا لتواجد هذه التعينات : ... « ان هذا مكابرة للعقل ... فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم . والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات ، واليه ترجع المحالات كلها . فهو تحكم بارد فاسد ... » (1) . لكن نقد استعمال العقل ذي المدى الوجودي في ما بعد

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 103 .

الطبيعة ، والاخلاق ، والطبيعيات لم ينته الى انكار امكانية المعرفة والى العقم . فالغزالي سيكشف طريقا جديدة للمعرفة المابعدية في المجاهدة الصوفية التي تروض النفس بتطهيرها وجعلها قادرة على الصعود الى معرفة اللامتناهي معرفة حدسية (أ) . وهو يجد كذلك وسيلة اخرى للمعرفة الطبيعية : الاستقراء المعتمد على الاعتقاد في العادة ، وهي معرفة احتمالية (ما هو على الاكثر) وليست ضرورية . واخيرا ، فانه يكتشف ان مصدر القيم هو ارادة الله او تظافر ارادة الانسان والمجتمع . وسنرى ما هي العلاقة بين هذه الاكتشافات الاربعة : الضرورة المنطقية المقصورة على العلوم التحليلية و « التحصيلحاصلية » اي الرياضيات والمنطق ، الحدس الصوفي في المعرفة المابعدية ، والاستقراء المعتمد على العادة والاحتمال في الطبيعة ، واخيرا مصدر القيم (اي النصوص القرآنية والانسان والمجتمع) .

ان لتصور السببية ايضا علاقة اخرى مع باقي عمل الغزالي وهي علاقة تكشف لنا عن المصدر الثاني لنفي الرابطة السببية الضرورية ، في الطبيعيات : اعني العلة الفقهية . اننا ندعي ان العلم السائد على عمل الغزالي وخاصة على منهجه ، رغم الظواهر المغالطة ، هو الفقه ، اذ ان مفهوم العلة ، في مدلوله الفقهي ، محوري فيه . فعندما يحظر المشرع شيئا او يوجبه ، لا علاقة للحظر والايجاب بطبيعة الشيء او الفعل المحظور او الموجب . ان علاقة الحظر او الايجاب الحسية المعينة تمكن من التعرف على الشيء او الفعل ومن ثم من تعميم الحكم . ولكنها ليست سبب الحكم وليست حتى مجرد علة ، ذلك انه لا يوجد بين العلاقة والحكم اية رابطة ضرورية ، ولكنها مجرد ارادة المشرع الالهي او الانساني (ب) .

أ) تلك هي الطريقة الصوفية التي تمثل النبوة قمتها .

ب) والانسان يشرع بخياله الذي يعمم بعض الصفات العرضية فيجعل منها احكاما ترتبط ارتباطا جوهريا (في الوهم) بالشيء الموصوف . التشريع الانساني خيالي بهذا المعنى .

لذلك فانه على الباحث (بالاجتهاد الذي له معايير معلومة وحدود بينة) ان يستعمل هذا المفهوم العملي (العلة الفقهية) الذي تفرضه الحاجة المتولدة عن كون النصوص (القرآنية والسنية) متناهية والاحداث التي تنطبق عليها النصوص لامتناهية — . فليس للعلة اذن اي مدى وجودي ولا ترتكز على اية رابطة ضرورية بين الشيء او الفعل والحكم .

لقد عمم الغزالي هذا المفهوم ، في معناه هذا ، على الطبيعيات التي يجب تنظيمها استجابة لنفس الحاجة : العمل . واذن فعلم الطبيعة ليس الا مجلة او منظومة قوانين لا مدى وجودي لها . ان رسما تخطيطيا لفلسفة جديدة يبرز في عمل الغزالي خلال نقده لمباديء العلوم التي اشرنا اليها وخلال ادخاله مفهوم العلة الفقهي في الطبيعة . واذ كان عمل الغزالي يبدو غير متناسق ومتعدد الانتماء ، فانما مرد ذلك لا الى العمل نفسه ، بل لاسترسالنا في قراءته حسب المقابلات التي وصفنا : الفلسفة ، الكلام ، التصوف ، كانها جزائر لا وصل بينها . بينما هذه التمييزات المتجمدة فقدت كل معناها منذ ان اجتث الغزالي اوتاد ما بعد الطبيعة .

لا بد ان نشير هنا الى عامل طالما غطاه عموم لفظ الفلسفة ، فلم يسمح فيه بالتمييز : لم ير من معارضة الفكر العربي للفلسفة الا الوجه السلبي . وذلك للخلط بين الفلسفة عموما وما بعد الطبيعة . فما لم يقبل به الفكر العربي هو ما بعد الطبيعة — وما خمو معارضته للفلاسفة الا لكونهم اساسا ما بعد طبيعيين . لكن هذه المعارضة ، حتى وان كانت في الظروف الواقعية تهدف الى الدفاع عن دين او مدرسة كلامية ، فانها قد حققت تقييما موضوعيا لقدرة العقل ومداه ، وهو نقد لم يقصد ... كما يزعم بعضهم تحييد العقل دفاعا عن الدين فحتى الحشويين

لم يكونوا يرونهما متنافيين . انما هو نقد يشك في مدى العقل الوجودي فلا يعترف له الا بالاجرائية في المعارف التجريبية او الصورية وهي خاصية نجد احسن تعريف لها في تسمية العقل بالقوة المميزة او المحللة ، لا غير .

لكن ذلك لم يمنع الغزالي من انشاء مقالات ما بعد طبيعية لتدعيم عقائد المؤمنين (الذين يتساءلون) ، وهي مقالات تنحصر اهميتها في تركيز العقيدة وتقويتها — لكن نظريات الغزالي في ما بعد الطبيعة التي وصفناها لم تتلها نتائج على المستوى النظري والبحث الفلسفي ، بل بقيت سجرد موقف سلبي يقفه رجال الدين من بعده ، دون فهم لبعده الفلسفي والمعرفي —

× ● ×

4

ينتج من هذا الفصل انه علينا تجاوز التمييزات المدرسية التي تثمر مشاكل وهمية لا حل لها ، لكي ندرك الرسم الاولي الذي تحدثنا عنه ، والترتيب الجديد للمعارف . ولنتحفظ الان بالنتيجة التالية : ان تصور السببية عند الغزالي جزء من كل : من النقد الاعتقابي (الذي لم يعرض اعتقابيا ، للاسف الشديد) للعقل من حيث وضعه الوجودي والمعرفي . فهو يقصر ميدان العقل على الرياضيات والمنطق بالنسبة للمعارف الضرورية وعلى التجربة بالنسبة للمعارف التي تتعلق بمعلوم حقيقي خارج الذهن . انه نقد اساسه مبدا العقل نفسه : اي مبدا عدم التناقض ، وهو مبدا لا حول له الا في العلوم الصورية اي التحليلية والتحصيلحاصلية . اما في الميادين الاخرى ، فان العقل لا يجد اية ضرورة . لذلك كانت فكرة التهافت المحورية تتمثل في بيان انه

بامكان العقل ان يثبت ما ينفيه الفلاسفة وان ينفي ما يثبتونه والعكس في الحالتين جميعا فيقر وجود الله وعدمه ، وحدته وكثرته . وهذه الفكرة هي ايضا مخطط التهافت .

ينضاف الى هذا المحور الموحد لعمل الغزالي المصدر الفقهي الذي تاتى منه مفهوم العلة – وهو مصدر مكن الغزالي من القول في المستصفي ، عند محاولته تحديد هذا المفهوم : « اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال – لا سيما بعد انقطاع الوحي – اظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها ... وانما المقصود ان نصب الاسباب اسبابا للاحكام ايضا حكم من الشرع . فلله تعالى في الزاني حكمان احدهما وجوب الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه ، لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية . وانما صار موجبا بجعل الشرع اياه موجبا . فهو نوع من الحكم ... » (1) .

وهكذا نرى انه يجب ، في دراستنا الفلسفية لمؤلف ما ، الا تقودنا وضعية الكاتب المتعينة ودوافعه المعاشة والا نتبع رايه في عمله والا نحتفظ بالنتيجة التي حتمها هذا الموقف العقيم الذي نرفضه ، والا ادى بنا ذلك الى عدم النظر في العمل نفسه اطلاقا ، ومن ثم الى مجانبة الاهم .

لقد حاولنا ، في هذا الفصل ، ان نبين ان عمل الغزالي الجدالي والذي يبدو غير متناسق ومتناقضا يصوره مشروع اساسي يجعله يدور

1) المستصفي ، طبعة بولاق كردي 1322 – 1325 ج 1 ص 59 – 60 .

حول المشكل الفلسفي الرئيسي التالي : مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي . ولهذه المسالة من الحضور في عمل الغزالي ما يجعل القول بانها لم يدركها احد من قبل سخيفا . لكن ما حصرها في وجهها السلبي (اذ لم يحتفظ منها الا بغايتها الظرفية) هو تلك العوائق التي حاولنا تحليلها واحدة واحدة . وهذا الموقف يدعمه كون النظام الذي بناه الغزالي لم يجتز الرسم الاولى او هو رسم مشتت في عمل الغزالي كله وليس في دراسة مستقصية او مستفيضة . وهذا الرسم الاولي ، كذلك ، مدفون تحت لغة فلسفية قد توعز بانتماء الغزالي للفلاسفة . وابلغ مثال في هذا هو التدليل الذي يثبت به الغزالي ان القيم لا وجود لها في ذاتها لكونها ليست صفات ذاتية للاشياء او الافعال . فقد نعتقد اذن ان هذه الصفات الذاتية موجودة ، عنده ، في ذاتها . لكنه عند الحديث عن السببية الطبيعية ، يعتبر الصفات الذاتية مجرد احكام وليست بذات وجود في ذاتها بل هي قضاء الهي . لذلك نراه يميز بين السببية الفقهية والطبيعية من جهة ، والسببية العقلية من جهة ثانية ، لان هذه تسبب بذاتها بينما الاوليان لا تسببان الا بارادة القاضي (الله او الانسان) .

تلك هي اذن عوائق قراءة عمل الغزالي . وذلك ما ينتهي اليه من يبالغ في القيمة التي يوليها اياها . ولقد حاولنا بيان محدوديتها لتجاوزها نحو ما هو عضوي في عمل الغزالي .

الفصل الثاني

تصور السببية عند الغزالي

ان العناصر التي يتركب منها مجال نظرية الغزالي والتي استخرجناها من القراءة الغزالية لتصور السببية عند الفلاسفة من جهة ، والقراءة الرشدية لتصور السببية عند الغزالي من جهة ثانية ، تنحو جميعها تجاه هذه النظرية . وقد حان الآن وقت عرضها في ما تتركب منه ذاتها ، بغض النظر عن المجادلات التي انتجتها في التهافت والتي قدمنا لها تحليلا في الفصلين السابقين من الباب الاول .

يبرز تصور الغزالي في نصوص ثلاثة اساسية متكاملة . الاول يوجد ضمن كتاب التهافت : المسالة الاولى من القسم المخصص للطبيعيات . والثاني ، نستخرجه من المستصفى : من الفصل المتعلق بالقياس الفقهي اما النص الثالث ، فيحتويه الاقتصاد في الاعتقاد . يضاف الى ذلك نص رابع ، في كتاب الاربعين ، وهو يبدو مناقضا للنصوص الثلاثة الاولى . لكنه ، كما سنرى ، يتعلق بمفهوم القضاء والقدر ، ومن ثم ، فهو يتمم النصوص السابقة .

× ● ×

1

يعتبر الغزالي ، في نص التهافت المتعلق بالسببية ، ان اساس تصوره السببي يتمثل في التمييز بين الاشياء التي نعلم ضرورة ان ترابطها ضروري والاشياء التي ليست روابطها ضرورية بل عادية : « الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمنا

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 225 .

لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر ... » (1) .

لو حاولنا صياغة هذا النص في عبارة مجردة ، لندرك مداه ، لاعطانا ما يلي : لنفترض شيئين : (س) و (ص) ولنترجم نص الغزالي في العبارة التالية :

1) اذا لم يكن (س) (ص) و (ص) (س) اي اذا لم يكن (س = ص) .

2) او اذا لم يكن اثبات وجود (س) مستلزما ضرورة اثبات وجود ص) اي اذا لم يكن (س ⟵ ص) ، واثبات وجود (ص) مستلزما ضرورة اثبات وجود (س) اي اذا لم يكن (ص ⟵ س) .

3) او اذا لم يكن نفي وجود (ــ س) مستلزما ضرورة نفي وجود (ــ ص) اي اذا لم يكن (ــ س ⟵ ــ ص) ونفي وجود (ــ ص) مستلزما ضرورة نفي وجود (ــ س) اي اذا لم يكن (ــ ص ⟵ ــ س) .

4) ينتج انه لا يوجد بين (س) و (ص) اية رابطة ضرورية .

واذن فالرابطة الضرورية الوحيدة التي يمكن ان نتصورها بين شيئين هي اما تطابقهما (1) او تلازمهما الموجب (2) او تلازمهما السالب (3) . وكل من هذين التلازمين يرجع الى (1) اي الى التطابق والتكافؤ . لماذا ذلك ؟ يجيب الغزالي : لان التفريق بين الشئين ، في غير هذه الروابط ، ممكن ولا يقتضي اي تناقض اذ : « المتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها » . (1) . والامثلة التي يضربها الغزالي للاشياء التي روابطها غير ضرورية ، تبين ان الغزالي يسحبها على جميع الاحداث الخارجية الحقيقية ، اي على جميع الاشياء التي لا يربط بينها التكافؤ

---

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 103 .

او التلازم الموجب او السالب اذ لا تناقض بين اقتران هذه الاشياء وعدمه .

لذلك نستنتج من حصره الرابطة الضرورية في التكافؤ (أ) والتلازم (ب) ومن سحبه عدم الاقتران الضروري على جميع الاشياء الواقعية ، ان الارتباط الضروري لا يوجد الا حال وضعه او افتراضه مسبقا بين العناصر التي ندرسها ، وذلك بفرضها متلازمة او متكافئة . لكن ذلك الوضع او الافتراض ينتج عنه ان الاشياء ذاتها وضع حدها فعل ارادي ، اي انها عناصر تعريفية (ج) في نظام افتراضي تحصيلحاصلي (د) . فالمعايير التي يشترطها الغزالي ، في وصف الاقتران بالضرورة هي معايير كل نظام تعريفي افتراضي : اعني عدم التناقض مع فرضيات المنطلق او التعريفات التي وضعت بدءا ، اي في هذه الحالة ، التكافؤ والتلازم .

يتضح مما حاولنا شرحه خلال تحليل الخصائص التي تتصف بها الاقترانات غير الضرورية ، اي العادية . فكل هذه الاقترانات التي تجمع بين موضوعات التجربة واحداثها ليست ضرورية ، بل هي عادية اصلا :

« ... بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا اثبات احدهما متضمنا لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف » . (1) . ثم ان المعرفة التي موضوعها هذا

أ) التكافؤ : Equivalence
ب) التلازم : Implication
ج) تعريفي : Définitionnel
د) التحصيلحاصل : Tautologie
1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص 225 .

النوع من الاقترانات تدلنـا دلالـة اقطع من هذا الاحصاء الذي يقتصر على الاشارة الى فصيلة الموجودات التي روابطها عادية لا ضرورية ، اذ يقول الغزالي : « واما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرته . فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات ، نعرف بها وجود احد قسمي الامكان ولا نبين به استحالة القسم الثاني » (I) . ان هذا النص هام جدا ، اذ هو يبين لم لا يمكن ان نصف هذه المعرفة ولا هذا الاقتران بين الفعل المنتظم والقدرة التي هو آيتها ، بالضرورة . فمعرفتنا تعلمنا ان هذه الحركات المنتظمة تفترض وجود قدرة عاقلة وراءها عادة وليس ضرورة ، ما دامت لا تعلمنا في نفس الوقت ان النقيض مستحيل .

اذا كنا نعلم ان (س) مقترن بـ (ص) دون ان نعلم في نفس الوقت ان (س) غير مرتبط بـ (ص) مستحيل ، فان معرفتنا اذن ليست ضرورية ولا الاقتران بين (س) و (ص) ، لانه لا ضروري الا ما كان نقيضه مستحيلا .

لذلك يتحتم التمييز بين علم مجرى التجربة لانه عادي (اي علم ما تكرر الى حد الآن حسب المجرى الذي نعلمه لكونه المجرى العادي) والعلم الصوري الذي موضوعه تعريفي وليس تجريبيا . واذا كان العلم العادي لا يمكن ان يوصف بالضرورة ، فذلك ناتج عن كون مجرى التجربة يمكن ان يكون ، ولو فرضيا ، غير ما هو . وفعلا لا شيء في الوجود ينفي هذه الامكانية ، اذ هي لا تقتضي اي تناقض ما دمنا لم نضع ، في المنطلق ، تكافؤا بين وقائع التجربة او تلازما ضروريا .

تلك هي علة كون « العلم العادة » غير ضروري . فهو يعلمنا ان (س)

I) الغزالي ، نفس المصدر ص 237 .

مقترنة بـ (ص) دون ان يبين ضرورة ذلك الاقتران ، اعني دون ان يثبت ان (س) و (ص) لا يمكن ان ينفصلا . وامكانية الانفصال هذه ، وان كانت مجرد افتراض (س يمكن ان ينفصل عن ص) هي التي تجتث كل تعميم لهذا الاقتران التجريبي الى معرفة ما بعديه ، الا اذا فرضنا وجود الضرورة والتكافؤ بين مجرى الاحداث وعادتنا اي اذا فرضنا ان الاشياء ماهيات منطقية وضع بينها ، تحكما وتوقيفا ، رباطا التكافؤ والتلازم هذان .

× ● ×

2

لكن المعرفة ، عندئذ ، تصبح لا حول لها ، اذ هي لا تستمد ضمانتها من ضرورة الاقترانات التي هي موضوعها . فماذا ستكون طبيعة هذا « العلم ـ العادة » ؟ هل له مبدا و ما هو ؟ ـ اذا كان النوع الاول من المعرفة (علم الموضوعات التعريفية) مبدؤه الضرورة ، وهو مبدا ينتج عن طبيعته الافتراضية والتحصيلحاصلية وخضوعه لشروط مبدا عدم التناقض ، فان هذا النوع الثاني من العلم مبدؤه الاعتقاد في العادة .

في رده على اعتراض استحالة العلم الذي يستخرجه الفلاسفة من نفيه للسببية ، يجيب الغزالي : « ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات . ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة ، بل هي ممكنة ، يجوز ان تقع ويجوز الا تقع . واستمرار العادة بها ، مرة بعد اخرى ، يرسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه » (I) . وهكذا اذن ، فان الله

I) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 230 ـ 231 .

يضمن هذا العلم بعدم فعله هذه الممكنات . وثبات المجرى العادي الذي ليس بضروري هو الذي يمد اعتقادنا في العادة باساسه . وهذا الضمان الالهي يحدث ايضا على مستوى الخيال الذي يعمم العادة ويجعلنا نعتقد فيها . وهو بذلك يؤسس المعرفة التجريبية العادية نفسيا .

يطلعنا هذا النص على فكرة اخرى هامة جدا : لا يهتم الغزالي هنا بالرابطة – الضرورة – اهي موجودة ام لا في الوجود ، بل بادعاء ان التجربة او المعرفة التجريبية لها مدى وجودي . لذلك هو لا يتكلم عن انعدام النظام في غياب الضرورة . بل تنحصر نظريته في اثبات ان افتراض العالم على مجرى مخالف للعادة لا يناقص اي شيء ومن ثم فهو يظل ممكنا وعن هذا الامكان ينجر عدم ضرورة العلم وامكانه .

ولكن هذا الامكان لا يقتضي انعدام النظام في الوجود ، بل يعني ان علمنا ليس ضروريا مثل الصنف الاول وان كان متماسكا ويابسا مثله ، اذ هو يعتمد على ضمانة الالاه (الايمان) وميل الخيال . ان صنف العلم الاول الذي مبدؤه الضرورة وعدم التناقض ، وهو علم تحليلي وتحصيلحاصلي ، هو اما الرياضيات او المنطق . اما العلوم الاخرى (الطبيعة ، ما بعد الطبيعة – الاخلاق) ، وهي التي مبدؤها الاعتقاد في العادة ، فانها ليست تحليلية وليست ضرورية . وسنرى فيما بعد فيم يتمثل هذا الاعتقاد في العادة من خلال علاقته بالخيال .

3

× ● ×

لكن ينطرح هنا سؤال مشروع : من أين للغزالي بفكرة الاقتران غير الضروري بين السبب والمسبب ؟ هل التحليل المفهوي للضروري يكفي لتفسير

هذا التمييز الثوري بين نظامين احدهما يوافق العلوم الصورية (حيث تتوفر الضرورة بفضل استيفاء شروط مبدا عدم التناقض) والاخر يوافق علوم الموضوعات الحقيقية (حيث لا وجود للضرورة ويعوضها الاعتقاد في العادة) ؟ هل تفريق الغزالي بين هذين النظامين مصدره الوحيد التحليل الابستمولوجي للمعرفة الضرورية وغير الضرورية ؟

ان الجواب على هذا السؤال نجده في النص الثاني الذي تقدم ايراده والذي نستخرجه من المستصفى : « اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال – لاسيما بعد انقطاع الوحي – اظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها . فان ما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير بان يسمى سببا ... لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية . وانما صار موجبا بجعل الشرع اياه موجبا ... » (1) .

يميز الغزالي في هذا النص بين انواع ثلاثة من السببية او التسبيب : التسبيب الفقهي ، والتسبيب الحسي والتسبيب العقلي . ويطابق بين نمط التسبيب الفقهي والتسبيب الحسي : « على مثال اقتضاء العلة المحسوسة معلولها ... » . لكنه يميز بين نمطي التسبيب هذين وبين نمط التسبيب العقلي : « لان الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه بخلاف العلل العقلية » . ففي السببية العقلية ينتج السبب ضرورة وبذاته مسببه . وهذا التسبيب هو تسبيب الحد الاوسط في القياس او تسبيب الحدود والفرضيات الاولى في العلوم الصورية (المنطق والرياضيات) وليس في كل قياس . وفعلا فان

1) الغزالي ، المستصفى ج 1 ص 59 – 60

السبب ، في الفقه ليس في ذاته سببا . بل هو شرط فقط او علامة ربطها الله توقيفا مع الحكم لتعيين مكانه او زمانه او موضوعه لمعرفة كيفية انسحابه . واذن فليس هو سبب ينجر عنه ضرورة المسبب . انما هي سببية اجرائية عملية . « اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال – لا سيما بعد انقطاع الوحي – اظهر الله سبحانه خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه ... » . فالعبارة « لا سيما بعد انقطاع الوحي » . تفسر معنى الحاجة الى سببية فقهية : ما دامت النصوص متناهية فانها لا يمكن ان يستنفد نطاقها جميع الاحداث اللامتناهية . والسببية الفقهية هي التي ستمكن من تعميم الاحكام على هذه الاحداث التي لا تتعلق النصوص الموجودة بها .

ان ارادة الله التي لا ينفذ اليها نظر الانسان ، لا تبرز الا في النصوص (الخطاب) او في العلامات الحسية . ان الزنا في نفسه ليس منكرا . ان الله هو الذي جعله كذلك توقيفا اي اختيارا تحكميا (بطرح ما تجعلنا الغائية نضيفة الى هذا المفهوم –) (أ) كيف يقارن الغزالي هذه السببية بالعلة الحسية ؟ لكن ما معنى العلة الحسية ؟ اذا لم نهمل هذين الامرين : المطابقة بين العلة الحسية والعلة الفقهية من جهة ، ثم مقابلتهما بالعلة العقلية ، لا يسعنا الا ان نستنتج ان ما يعنيه الغزالي بالعلة الحسية هو عينه العلة الطبيعية التي هي حسية او تجريبية كما يقول في نص سابق : « وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات

أ) ان مفهوم التوقيف ليس ، كما يظن بعضهم – خاصة بالنسبة للنظرية اللغوية – ما هو بالفطرة فقط . بل انما يعني ما هو اختيار تحكمي ، اي غير معلول ، والواقع ان مفهوم التوقيف يقابل مفهوم الغائية في معناها الوجودي والتفسيري . لا ضير اذن في وصف افعال الله واحكامه بانها تحكمية اذا كان المقصود انها لا تخضع للغائية التى هي تشبيه الوجود بالانسان .

والحرف » . (I) والمشاهدات هي المحسوسات او بعضها وبها يدل عليها مجازا .

وهكذا فالنسبة بين فعل او حادثة وحكمها الذي يحدها تنطبق على نسبة المسبب وسببه في العالم الطبيعي . وذلك اذن هو مصدر الاقتران السببي غير الضروري بالاضافة الى المصدر الاول الذي اشرنا اليه سابقا (تحليل الضرورة) . ان الايمان الذي يجعل النص يصير الزنا سبب الحد (العقاب والجزاء) يطابق الاعتقاد في التجربة التي تجعل النار سبب الاحراق . ووراء النص ومجرى العادات يكمن السبب الحقيقي اي ارادة الله التي تقرن الاشياء ببعضها البعض وتقدر على فصلها .

ان الطبيعة وما بعد الطبيعة والفقه علوم مخالفة للرياضيات والمنطق ، وهما علمان سببيتهما عقلية . اما الاولى فاساسها الاعتقاد في العادة . لكن لم نرى ان جذر الاقتران السببي اللاضروري يمكن هنا اي في الفقه ، بينما يقارن الغزالي في هذا النص السببية الفقهية بالسببية الطبيعية وليس العكس ؟ السنا نؤول النص تاويلا لا يحتمله ؟ لكن فيم يقارنهما الغزالي ؟ اليس فيما يقابلان به السببية العقلية ، اي في عدم كونهما ضروريتين مثلها ؟ يتوجب هنا ان نذكر ان الحل الذي يقدمه الغزالي لمشكل السببية الطبيعية ليس الا تعميما لخاصية الحدود التي اقرها الله للافعال والاشياء ، وهي الطابع التوقيفي الحر ، على الصفات الذاتية التي للاشياء . فمثلما ليست الاشياء في ذاتها حسنة او قبيحة (وليس للعقل ان يحسن او يقبح) ، اذ حدودها تاتيها من احكام الله او احكام الانسان والمجتمع ، كذلك فانها لا طبيعة لها فاعلة او منفعلة ، ما دامت جميع الصفات الذاتية يمكن ان تعرض لها والا تعرض لكونها ، هي ايضا ، توقيفية حرة .

I) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 225 .

فاذا كانت الاشياء والافعال على « البراءة الاصلية » او « النفي الاصلي » (أ) كما يقول الغزالي في المستصفى ، واذا كانت احكامها توقيفية وتحكمية ، قضى بها الاله بكامل الحرية والتوقيف ، فان القيم والصفات الذاتية (التي هي بدورها تحكمية وتوقيفية) ليست في ذاتها . فالاحراق بالنسبة للنار او الانارة بالنسبة للضوء صفة ذاتية ، لكن الغزالي ، عندما يطابق بين السببية الفقهية والسببية الطبيعية ، بمقابلتهما لضرورة السببية العقلية ، يكافىء بين الاحكام التوقيفية والصفات الذاتية ، فتصبح هذه تلك ويضمحل مفهوم الطبيعة وتزول الذات الداخلية ، اذ ينحل الموجود الى مجموع احكامه الآتية من خارج اي الى مجموع اقتراناته التي ارادها له الله . وذلك ما فهم ابن رشد عندما استنتج ، في قراءته للغزالي ، ان نفي الحتمية السببية يؤدي الى نفي الطبيعة والصفات الذاتية .

فلا يمكن اذن ان يكون الانتقال قد وقع الا من الفقه الى الطبيعة وليس العكس . اذ ان السببية الفقهية (من حيث هي اقتران غير ضروري) بينة بنفسها او على الاقل يقبل بها الفلاسفة ويساعدون عليها الغزالي . بينما كانت السببية الطبيعية مطابقة للسببية العقلية ، اذ بدون ذلك يسقط اهم علم فلسفي : علم الطبيعة ، حيث تمثل الصفات الذاتية موضوع البحث والحد الاوسط في كل استدلال وقياس طبيعي ! لكن هذا الخلط بينهما بات غير ممكن عند الغزالي ، اذ ان الصفات الذاتية (التي تسبب في العقل وفي الواقع) ليست ذاتية وحالة في طبيعة الشيء ، بل هي احكام يمكن الا توجد . وهذه الامكانية غير متناقضة . وهكذا نرى أن ضرورة الاقتران السببي

أ) يمثل مفهوما « النفي الاصلي » و « البراءة الاصلية » الاساس الوجودي الذي يؤسس عليه الغزالي عدم قدرة العقل على التحسين والتقبيح . فالاشياء والافعال لا تتصف بما تتصف به في ذاتها ، فهي لا تتصف باية قيمة . ومعنى ذلك كله ان القيم نسبية وتحكمية وطارئة – وطريانها ديني او اجتماعي – نفسي .

تنمحي ، منذ ان اصبحت صفات الشيء الذاتية (وهي التي تكون طبيعته) احكاما توقيفية تحكمية . وفعلا فان هم الغزالي الاول ، في التهافت ، يكمن في بيان ان مفهوم السببية يتبخر حالما ننسب ما يجري في العالم الى ارادة حرة ، اي الى ارادة الله .

4

× ● ×

اما النص الثالث فهو نص الاقتصاد في الاعتقاد ويتكلم في الاقتران باطلاق : « كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود فليس يلزم من تقدير نفي احدهما انتفاء الأخر . فلو مات زيد وعمرو معا ثم قدرنا عدم موت زيد لم يلزم منه لا عدم موت عمرو ولا وجود موته . وكذلك اذا مات زيد عند كسوف القمر مثلا ، فلو قدرنا عدم الموت لم يلزم عدم الكسوف بالضرورة ولو قدرنا عدم الكسوف لم يلزم عدم الموت ، اذ لا ارتباط لاحدهما بالآخر . واما الشيئان اللذان بينهما علاقة وارتباط فهما ثلاثة اقسام :

1) احدهما ان تكون العلاقة متكافئة كالعلاقة بين اليمين والشمال والفوق والتحت . فهذا مما يلزم فقد احدهما عند تقدير فقد الآخر لانهما من المتضايفان (أ) التي لا يتقوم احدهما الا مع الآخر .

« 2) الثاني ان لا يكون على التكافؤ لكن لاحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط . ومعلوم انه يلزم عدم الشرط . فاذا راينا علم الشخص مع حياته وارادته مع علمه ، فيلزم لا محالة من تقدير انتفاء الحياة انتفاء

أ) المتضايفان : Les Relatifs

العلم ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الارادة . ويعبر عن هذا بالشرط : وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ولكن ليس وجود الشيء بـه بل عنه ومعه .

« 3) الثالث التي بين العلة والمعلول . ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول ان لم يكن للمعلول الا علة واحدة . وان تصور ان تكون له علة اخرى فيلزم من تقدير نفي كل العلل نفي المعلول . ولا يلزم من تقدير نفى علة بعينها نفي المعلول مطلقا ، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص ... ويبني على هذا ان من قتل ينبغي ان يقال انه مات باجله . لان الاجل عبارة عن الوقت الذي خلق الله تعالى فيه موته ، سواء كان مع جز رقبته او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذا عندنا مقترنات وليست مؤثرات . ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر .. (1) .

ان هذا النص هام جدا لانه يبين لنا ما يعني الغزالي بـ « علاقة ارتباط » و « بفعل السبب » . ثم هو يحدد شروط صحة مبدا السببية وهي شروط تجعل منه مبدا عقيما لكونها تصيّر التحقق منه متعذرا . ان علاقة الارتباط تنتسب الى الماهية لا الى الوجود المحسوس : « كل شيئين لا ارتباط لاحدهما بالآخر ثم اقترنا في الوجود » . الاقتران في الوجود وحده ليست علاقة ارتباط بين الاشياء . فاين يكون الارتباط اذن ؟ ان علاقة الارتباط في مقابلتها للاقتران في الوجود المحسوس لا تكون الا في الماهية او في الذات . والمهم ان الغزالي يعمم هذه النظرية على جميع الاقترانات في الوجود المحسوس ما لم تكن من الترابطات في الماهية . وهكذا فنسبة موت الشخص الى جز الرقبة هي نسبتها الى كسوف القمر او نزول المطر :

1) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ط 2 السعادة ، مصر 1327 – ص 90 – 92 .

« سواء كان مع جز رقبته او كسوف قمر او نزول مطر او لم يكن لان كل هذا عندنا مقترنات وليست مؤثرات ولكن اقتران بعضها يتكرر بالعادة وبعضها لا يتكرر » . لكن الفرق بين العلاقتين هو التكرار فقط : احداهما تتكرر اكثر من الاخرى فتكون العادة فيها دون الاخرى .

اما السببية فيعرفها بميزتين : الفعل والتاثير . انها ارتباط يفترض التاثير والفعل وهما منفيان عن جميع الاقترانات في الوجود . وهي بذلك الفعل والتاثير تقابل علاقة التكافؤ والترتيب لكون هذين لا يفترضان فعلا ولا تاثيرا بل هما علاقتان منطقيتان اي : علاقة التلازم الضروري (او التكافؤ) وعلاقة المشروط بشرطه .

واما شروط صحة مبدا السببية التي عرفها الغزالي في هذا النص ، فهي تجعل منه مبدا عقيما كما ينبه الغزالي لذلك في خاتمة القسطاس المستقيم حيث يتضح ان التقسيم كوسيلة للبحث عن العلة ليس عمليا ولا منتجا ولا منطقيا لكونه لا يدور حتما بين الشيء ونقيضه (1) ، اذ بدون هذا يستحيل حصر الاقسام حصرا ضروريا ويستحيل معرفة ايها السبب . ومن ثم يصبح البحث السببي لا مجديا .

وهكذا نرى نظرية الغزالي كيف انبنت حول الارادة التي ينسب اليها التسبيب وحول انفجار العقل الى نظم ثلاثة ، فصار بذلك عنصرا ضمن الارادة التي باتت تعلله وتعطيه معقوليته ، اذ لا توجد ضرورة الا حيث وضعتها هي . وكما اوضح ذلك ما سلف ، لا وجود للضرورة في الطبيعة لان

1) انظر في ذلك الباب العاشر من القسطاس المستقيم (القول في تصوير القياس والراي واظهار بطلانهما) حيث يبين فساد القسمة المنتشرة ومن ثم تتجلى لنا استحالة توفير شروط نفي جميع الاسباب المذكور هنا في البحث عن العلة : القسطاس ص 94 الى 100 طبعة فيكتور شلحت – المطبعة الكاثوليكية بيروت كانون الثاني 1959 .

الرابطة بين الشيء وصفاته الذاتية لا تختلف عن الرابطة بين الاشياء واحكامها الفقهية التي قضت بها الارادة الالهية او المصالح الاجتماعية والثقافية .

× ● ×

5

غير ان نصا آخر (نص كتاب الاربعين) يبدو وكانه مناقض لما قلناه ، اذ هو يعرض الغزالي كصاحب نظرية سببية آلية ، تشمل جميع اجزاء العالم مثل الفلاسفة (أ) .

لكن فهم النص العميق يبين انه يدعم تحليلنا السابق ولا يناقضه . فمثلما ذكرنا ذلك عديد المرات لم ينف الغزالي ابدا النظام في العالم بل هو لا ينفي الا نسبة الضرورة لهذا النظام الذي يبدو هنا وليد افعال ثلاثة من افعال الارادة الالاهية : الحكم والقضاء والقدر . وهي تعبير عن ارادة الله فلا تقابل العقل بل هي مصدره . فمن حيث هي افعال تلقائية ارادة ، ومن حيث هي نتيجة وخاتمة لذاتها عقل . وكون العالم هذا العالم المتعين ، وكذلك كون كل موجود هذا الموجود نتيجة فعل الحرية المطلقة .
« ... قلنا انما وجد العالم حيث وجد وعلى الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالارادة والارادة صفة من شانها تمييز الشيء عن مثله ولولا ان هذا شانها لوقع الاكتفاء بالقدرة ولكن لما تساوت نسبة القدرة الى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله فقيل للقديم وراء القدرة صفة من شانها تخصيص الشيء عن مثله ... » (1) .

أ) كتاب الاربعين طبعة محي الدين صبري الكردي مصر 1328 ، ص 14 – 19 .
1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص 88 .

فاذا كان لا شيء ضروري في العالم واذا كان الامكان يذهب الى حد امكان عدم الوجود واذا كانت العوالم الممكنة لا متناهية على ارضية من العدم المحض ، فان وجود العالم وليد الارادة التي خصته بتعيينه ذلك وليس بغيره ، اوجدته هو لا عالم آخر .

ان المعين ، بعكس الحال في الفكر اليوناني ، ليس العقل بل هو الارادة . نص كتاب الاربعين اذن ، ليس اعتراضا يوجه لفهمنا نظرية الغزالي ، بل هو يدعمه ويسانده ما دام يمجد قدرة الارادة الالهية المطلقة .

× ● ×

6

يدور تصور السببية عند الغزالي اذن ، حول مفهومين ابرزناهما في تحليلنا السابق وعلينا تحديد خصائصهما بدقة . . ستضعنا دراستنا لعلاقاتهما في المجال العام الذي هو حيز امكان هذا التصور الغزالي . وهذان المفهومان ، الضرورة والعادة ، يعيداننا الى ذلك المجال ، اذ ان انفجار العلم الذي كان يسوده العقل الى نظم ثلاثة (نظام الارادة ونظام الضرورة ونظام العادة) ينصاغ في التقابل بينهما وبهما تبرز دلالته .

لقد ابنا ان كل الوجود ارادة لا عقل ، ومن ثم فليس وجود الاشياء ولا مجراها بضروريين ، اذ يمكن ان يكونا على غير ما هما عليه والا يوجدا جملة ، ما دامت الاشياء لا يربطها رابط تكافؤ او رابط تلازم الا اذا وضعناهما بينها (زاعمين لانفسنا الخلق) او فرضنا الله قد وضعهما ، (وهو عين الاعتقاد في العادة !) . لكننا عندئذ ننزل الى الاعتقاد والعادة ونغادر مجال الضرورة . نصبح معتقدين ان مجرى العالم العادي يوافق الاحكام والقوانين التي وضعها المشرع الاسمى ونعتقد انه يحترم

تشريعاته التي تتلو عن ارادته ولا تسبقها ، تتبعها ولا تعلو عليها ، اذ هي تصدر عنها صدورا مختارا .

كل الوجود اذن ـ اكان ما بعديا او طبيعيا ، او خلقيا ـ لا يخضع للضرورة . انما تقتصر هذه على علاقات عرية عن كل محتوى وهي موضوع العلوم الصورية التي مبدؤها عدم التناقض في حساب التكافؤ والتلازم . وفي الجملة ، فان تطبيق هذه العلاقات الضرورية على الوجود يفترض بدءا الاعتقاد بان الوجود (او الارادة الالهية) سيبقى على مجراه الذي يتفق في جريانه بالنسبة للانسان ، مع هذه العلاقات . وفي ذلك يكمن مبدا تعقيل الوجود او اعتباره ذا مسار يتفق مع احكام العقل .

هكذا تنتقل معرفة الوجود من المعرفة الضرورية الى المعرفة العادية ، ويقع الاعتراف بقدرة العقل الانساني في المعرفة الصورية (الخالية من المحتوى ولكنها ضرورية) وفي المعرفة الاجرائية (اي العادية او التي تطبق الصورى على الوجودي وهي ليست ضرورية) .

× ● ×

لكن ما هي هذه المعرفة العادية ؟ ماذا يجب ان نفهم من مفهوم العادة ؟ اهو مجرد تمويه لفظي كما يزعم ابن رشد ؟ . يتحدد مفهوم العادة بتقابله مع الضرورة وبعلاقاته مع ثلاثة مفهومات اساسية : التجربة والخيال والاجتهاد . يدعي ابن رشد ، خلال نقده للغزالي ، ان هذا المفهوم مبهم ومموه وتساءل عن مدلوله اهو عادة الفكر الذي يعلم او عادة الموضوع المعلوم او عادة الفاعل ، اي الله ؟ وفي الحالات الثلاث ، يعتبر هذا المفهوم اما دافعا الى الخلف او يؤول الى مفهوم الطبيعة او الضرورة التي يعتمدها العلم في مدلوله اليوناني : « فما

ادرى ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون انها عادة الفاعل او عادة الموجودات ؟ او عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال ان يكون لله عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل فيه على الاكثر ، والله يقول : ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا . وان ارادوا انها عادة الموجودات ، فالعادة ، لا تكون الا لذي نفس ، وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة ، وهذا غير ممكن ، اعني يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما اكثريا . واما ان تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليس شيئا اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة . فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى الا انه فعل وضعي مثل ما تقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا او كذا يريد انه يفعله في الاكثر . وان كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم يكن هناك حكمة اصلا من قبلها تنسب الى فاعل حكيم » . (1) .

لكننا راينا ان العادة تتحدد سلبيا بالنسبة للضرورة التي تقتصر على العلوم الصورية العرية عن كل محتوى ، اي ان العلم ، ما ان يمسك بالواقع (الارادة) ، حتى يصبح تطبيقا للعقل على الارادة يفترض اعتقادين : الاعتقاد بان مجرى الواقع ثابت والاعتقاد بان هذا المجرى هو ما نعلمه منه (اي ما هو عندنا الى حد الآن) . ان الفلاسفة يقبلون بسذاجة ، اي بدون نقد ، وحدة الصورى (حيث توجد الضرورة) والواقعي (حيث لا وجود للضرورة بل الاعتقاد في ثبات العادي) . وهذه المطابقة تنجر عن العادة والخيال . ولكن ما هي هذه العادة اذن ؟

---

1) ابن رشد ، تهافت التهافت ، طبعة الاب بويج ، ص 523 — 524 .

7

× ● ×

تتحدد العادة بعلاقتها بالتجربة . ففي كل من المستصفى والمعيار ، وخلال تعداده للمعارف التي يمكن اعتبارها مقدمات للاستدلال الصادق يذكر الغزالي المعرفة التجريبية التي يوحد بينها وبين العادة : « (الرابع التجريبيات) وقد يعبر عنها باطراد العادات ، وذلك مثل حكمك بان النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو الى اسفل والنار صاعدة الى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل ... واذا تاملت هذا عرفت ان العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس لانه لم يشغله بلفظ . وكان العقل يقول : لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الاكثر ، ولو كان بالاتفاق لاختلف . وهذا يحرك قطبا غظيما في معنى تلازم الاسباب والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات . وقد نبهنا على غورها في كتاب تهافت الفلاسفة » (1) . العادة والتجربة شيء واحد اذن . فما ان يمسك العلم بالواقع حتى لا يبقى خاضعا للصحة الصورية فقط بل ايضا هو يخضع للصدق او الصحة المادية اذ هو لم يبق قولا خاليا من المادة . وهذا الصدق تجريبي . لكن بما ان التجربة ليست الا استقرائية اي مركبة من احتمالات (علم ما هو على الاكثر) ، فان العلم يصبح عادة ، اذ ، عقلا ، يمكن افتراض سلوك آخر للاشياء دون اي تناقض . الاستقراء الناقص او التجربة ،ذلك ما يعنيه الغزالي بالعادة ، والاعتقاد الذي يصاحبها يمدها بالاساس . لكن هذا الاستقراء ينقلب استنتاجا وهميا او توهما لضرورة المعرفة (وهذا الوهم يجعله الفلاسفة

1) الغزالي ، المستصفى ص 70 – 71 ج 1 .

معيارا يخضعون له ارادة الله والوجود الحر) . ان التقابل بين العادة والضرورة ليس الا التقابل بين استقراء التجربة واستنتاج العلوم الصورية . لكن الاستقراء ليس ممكنا الا بالاعتقاد في ثبات مجرى الواقع او العادة وبالتوحيد بين الصوري والواقعي .

لاننا نفترض ان الاشياء ستكون ما كانت الى حد الآن ، وانها تنحصر في ما نعلمه منها ، نستقرىء ونتنبأ . ولاننا نفترض الشيء وحده شيء واحد نستطيع ان نستنتج ، اذ لا فرق بين الصوري والواقعي . ولكن هل حد الشيء امر آخر غير عادتنا به وتجربتنا عنه ؟ ان هذه المقابلة بين العادة والضرورة تبدو وكانها تفقد كل قيمتها عندما نرجعها الى المقابلة بين الاستقراء والاستنتاج ، وهي مقابلة معتادة مما قد يغطي ابتكار تصور الغزالي .

غير ان ذلك لا يغير ، في الواقع ، شيئا من مدى فكر الغزالي واهميته . فتميزه يتمثل في كونه حرر التجربة من الضرورة المعقمة بجعله اياها تخضع لا الى الصحة الصورية فقط (المعيار المنطقي) بل الى الصدق (المعيار التجريبي) . لم يبق كافيا ان نبني قولا تام القياس ، بل لا بد ان تصدقه التجربة وان يبقى غير يقيني ، خاضعا لامكان تكذيبها له (ما دامت متحررة منه ولا تتحد معه) . ان الغزالي ، بتحريره الواقعي من الصوري (التجربة من الاستنتاج اللفظي) جعل المعرفة التجريبية غير يقينية والوجود غير قابل للعلم المطلق . ومن ثم ، ودفعة واحدة ، صارت المعرفة اجرائية عملية ذات فاعلية وصار الوجود حرا ولا متناهيا .

8

× ● ×

ان مفهوم العادة يتحدد ايضا بعلاقته مع مفهوم الاجتهاد . اذ ان

خاصية الاجتهاد الاجرائية في الفقه تنتج عن كون الفكر الانساني يتخذ لنفسه موضوعا لا يحيط به ادراكا : ارادة الله المشرع . ولا يوجد مجتهد واحد يزعم ان معرفته باحكام الله وعللها ذات مدى مطلق . لذلك منذ اللحظة التي حرر فيها الوجود الطبيعي من الضرورة وارجعه مباشرة الى ارادة حرة لا يحيط بها ادراكا ، اصبح الفكر الانساني مجتهدا في معرفته لهذا النوع من الموجودات على منواله في الفقه . ومن ثم زالت كل وثوقية ساذجة وباتت التجربة اكبر فكر ناقد . وهذا الاجتهاد تصاحبه دائما فلسفة في الحقيقة تسمح بالخطا ، شريطة ان تتوفر الشروط المنهجية والخلقية للاجتهاد (تكوين المجتهد ، حذره ، ونزاهته الفكرية) . وهذا الاجتهاد الفقهي والطبيعي يمثل المسلك العلمي الوحيد لمعرفة موضوع نعلم انه متجاوز ومتعال .

ان المجرى العادي للوجود (التجربة) يلعب ، في العلم ، الدور الذي تلعبه النصوص في الفقه . ومعرفتنا للواقع ان هي الا تقعيده : معرفة التجربة او الواقع هي ، مثلها في الفقه ، تشريع يرتكز على الاعتقاد الذي نوليه اما للعادة في الاولى او للنصوص في الثانية . وهذا التشريع ينتج عن فعل الارادة وليس عن الفكر . والارادة هي التي تستعمل العقل فى اغراضها العملية الشرعية (الفقه) او الفنية (الطبيعة) . وهكذا فالعادة تحددها اذن علاقتها مع الاجتهاد الذي لا يمكن ان يدعي الضرورة لكونه معرفة انسانية موضوعها افعال الله (الطبيعة) ، واحكامه (الفقه) . واذا كنا نجد في علاقتها مع التجربة آليتها وكيفية جريانها ، فاننا نرى في علاقتها بالاجتهاد اساسها المابعدي . وهو اساس ذو وجوه ثلاثة : وضع الانسان القاهر امام مجرى الاشياء في المعرفة او الفعل ، وجود العلاقات العادية واخيرا دعوة الله الى القيام بمجهود

الاجتهاد . فمثلما يسري الامر بالنسبة للفقه حيث لا تحوط النصوص المتناهية الاحداث والافعال والاشياء اللامتناهية (خاصة بعد توقف الخطاب) وحيث لا يمكن التعرف على شروط الحكم بالنص عند تطبيقه على الاحداث الواقعية ، كذلك هو سار على معرفة العالم الطبيعي حيث مجرى العادة (او التجربة كما بيناه) لا يمكن ان يستنفذ جميع اللحظات المحسوسة والاحداث الفردية اللامتناهية . ان لا تناهي الموضوعات في كلتا الحالتين يحتم ضرورة الاجتهاد لاضطرارنا اليه في الفعل والنظر ولانعدام معرفة اخرى سواه . لكن هذه الوضعية المرغمة تتضمن الحل ، فهي ليست وضعية ميؤوسا منها : فالعلاقات او الاقترانات المحسوسة تشير الى علة الحكم (في الفقه) وعلة العادة (في الطبيعة) . وبذلك نستطيع سحب الحكم على حالات لم ترد في النص وتعميم العادة على جميع الاشياء والوضعيات التي تتصف بتلك العلاقات والاقترانات فتصبح قوانين . واخيرا فان هذه الوضعية القاهرة والتي تتضمن فاتحة حلها (العادة) توافق تكليفا بها : اعني الدعوة الى استعمال العقل او الاجتهاد في فهم الارادة الالهية وتحقيق شروط القيام بالتكليف .

وهكذا ، فان الاستقراء الذي لا يستطيع العقل ان يدعمه باساس – اذ هو لا يؤسس الا المعرفة الاستنتاجية والضرورية – يجد ضالته في الاعتقاد في العادة (التجربة) . وهذا الاعتقاد ليس شيئا آخر غير واجب الاجتهاد (الذي هو مؤسسة دينية وسياسية) لا من حيث هو مجرد معرفة دينية وفقهية فقط ، بل من حيث هو معرفة باطلاق ، ايا كان موضوعها .

9

× ● ×

واخيرا فان مفهوم العادة يتعين بعلاقته بالخيال الذي يلعب دور المفهوم المركزي في عمل الغزالي . وفي هذه العلاقة تجد العادة اساسها النفسي . فبالرغم عن كون الغزالي لا يدرس دور الخيال باستقصاء او في عمل خاص ، فاننا نجد ثلاثة نصوص هامة ، اثنين منها في المستصفى والثالث في الاقتصاد .

ان نص المستصفى الاول وكذلك نص الاقتصاد يدرسان دور الخيال في ما يظنه الفلاسفة مصدر القيم في ذاتها : فيبين ان مصدرها ليس العقل ، بل الخيال . اما نص المستصفي الثاني فيبحث في علاقات الخيال بالعقل .

فمن حيث هو مصدر للقيم (الزائفة بخلاف القيم الشرعية ، حسب الغزالي) ، ليس الخيال الا العادة او ما يصدر عنها مثل التعميم غير المشروع : الغرائز او التداعي او العادة او الاستدلال الفاسد ، وكلها تعميمات غير مشروعة ، وهذه المطابقة بين العادة والخيال ، تمثل اساس العادة النفسي .

وفعلا ، فان الغزالي يقول ايضا في الاقتصاد : « ... واذا تتبع الانسان الاخلاق والعادات راى شواهد خارجة عن الحصر . فهذا هو السبب الذى غلط المغترين بظاهر الامور الذاهلين عن اسرار اخلاق النفوس فان هذا الميل وامثاله (للقيام باعمال يستنتج منها ان القيم قائمة بذاتها) يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع لمجرد الوهم والخيال الذى هو غلط بحكم العقل ، ولكن خلقت قوى النفس مطيعة للاوهام والتخيلات

بحكم اطراد العادات حتى اذا تخيل الانسان طعاما طيبا بالتذكر او بالرؤية سال في الحال لعابه وتحلبت اشداقه وذلك بطاعة القوة التى سخرها الله لافاضة اللعاب المعين على المضغ للتخيل والوهم ... » (1) غريزي او شرطي او تداعوي في كل هذه الحالات يتكافأ الخيال مع العادة بل هو يمثل مبداها . كل القيم يفسرها الخيال او العادة ، وتكافؤهما كوظيفتين نفسيتين تؤسسان القيم ، يبقى هو هو في الطبيعة

اما في نص المستصفى الثاني – الذي سيرد في الباب الثالث – فالغزالي يدرس علاقات الخيال والعقل والعادة مبينا ان الاول يطابق الاخيرة ويريد ان يسود الاوسط ليخضعه الى اوهامه عندما يحاول تجاوز التجربة في المعرفة . ويبين الغزالي كذلك استعصاء التمييز بين العقل والخيال بحيث انهما يتحدان في العادة فيكونان عالما يابسا تمام اليبس : عالم العادة والخيال والتجربة .

وهكذا فالعادة حدها انها التجربة الاستقرائية الشاعرة واللاشاعرة اي مجموع مجهود الانسان فردا وجماعة للتحكم في مد الواقع والخيال (ذلك هو الاجتهاد الشامل) . لكنها ، ما دامت هذا النوع من المعرفة فان اضفاء مدى وجودي عليها وافتراض الضرورة فيها لا يعنيان الا امرا واحدا : سذاجة الفلاسفة وانعدام الروح الناقد عندهم . وما تردد لفظي الوهم والخيال على لسان الغزالي ، في وصفه لهذه المعرفة ، الا نوع من الحط منها ونفي للعقلية التي يلبسها اياها الفلاسفة .

ان دراسة مفهومي العادة والضرورة تعود بنا الى اعماق المجال الذى يتركب من زوجي الافكار السابقة الذكر . وهي افكار تمثل مفاصل عمل

---

1) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ص 71 .

الغزالي النظرية . فالمرور من العقل الى الارادة كمبدا وجودي حدث بفضل الانتقال من العقل الى الارادة بوصفهما مثالا معرفيا ، وذلك خلال نقد العقل الذي صيغ ، حسب راينا ، في تصور السببية مقابلة بين الضرورة والعادة . وهذا التقابل يكشف ، بانفجار العقل (الذي اصبح عملية توجهها الارادة حسب اهوائها) نظما ثلاثة : نظام الارادة المطلقة ، ونظام الضرورة المطلقة ونظام العادة .

فاما نظام الارادة المطلقة فهو غير قابل للمعرفة العقلية بل لا يدرك الا عن طريق تربية الارادة الانسانية اقتداء بالارادة الالهية (التصوف والمعرفة الذوقية) .

واما نظام الضرورة المطلقة ، فهو ميدان المعرفة الصورية او التحصيلحاصلية التي لا تتناول الارادة ، بل تتناول مواهي تعريفية (واذن فمبدؤها الارادة التي قضت بتعيين وجودها وعلائقها) : وتلك هي المعرفة العقلية الوحيدة .

واما النظام الاخير ، نظام العادة ، فهو نظام الاحتمال والاستقراء ، وهو يتناول الوجود من حيث هو ارادة (لذلك احتيج الى التجربة) بتطبيق العقل عليه ، ومن ثم فهو يستند الى الاعتقاد بتوافق العقل والارادة ، وهو اعتقاد وظيفي اجرائي : انه نظام الاجتهاد الذي وصفناه في تعليقنا على النص الذي يوحد فيه الغزالي بين التجربة والعادة .

وهذه النظم الثلاثة توافق ما اسميناه بالرسم التخطيطي الاول في اعادة ترتيب المعارف الجديد — وهو رسم اعيد فيه تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . ما دام دوره قد اصبح ثانويا بالنسبة لدور الارادة ، فان العقل سيتحول الى مجرد اداة بين ايديها ، ومن ثم فهو اداة ذات فعالية كبرى ، اذ هو حتما سيلجأ للتجربة حتى يميز بين العقل

والخيال . لذلك قال الغزالي بخصوص الفرضيات المابعدية التي يزعم الفلاسفة استعمالها للبرهان على خلود النفس باثبات قدم العقل : « فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان نبني عليها علما موثوقا به ، لان جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى أو تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا ... » (1) . ان مفهوم « مجرى العادات » الذي يعني التجربة ، كما بيناه ، هو القاضي الوحيد في الفرضيات التي نضعها ، اذا كنا لا نريد الخلط بين الوهم واليقين .

وكما يبينه بناء التهافت وعدد غير قليل من الفقرات الصريحة ، يقع الفكر حتما ، عندما يتجاوز التجربة ، في ميدان الممكن ولا شيء دون التجربة ، بالنسبة للطبيعة ، والنصوص ، بالنسبة للفقه والدين ، يسمح بالتمييز بين ما هو موجود حقيقة وبين ما نعتقده كذلك : « واذ قد تبين انا لا نحيل بقاء العالم ابدا من حيث العقل ، بل نجوز ابقاءه وافناءه ، فانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع ، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول » (2) .

ففي ما بعد التجربة ، كل شيء ممكن . والايمان وحده (بالنسبة للمعرفة الدينية) والاعتقاد في العادة (بالنسبة للطبيعة) يمكن ان يقدم معرفة الانسان . ويكفي العقل ان يكون ما ينص عليه الدين ممكنا وليس مستحيلا . اذ ان نسبة النصوص الى المعرفة الدينية والمابعدية هي نفسها نسبة التجربة الى المعرفة الطبيعية ؛ بل الدين ، بوصفه قمة المعرفة الصوفية . ليس الا التجربة المابعدية اي اكتناه الارادة المطلقة بتربية الارادة المحدودة .

---

1) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص 269 .
2) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص 124 .

الخاتمـــة

معنـــى هـــذا التصـور

او

اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي

لقد كشف لنا هذا الباب المخصص لتصور الغزالي ذاته الفكرتين التاليتين :

1) من الفصل الاول ، يبرز انه ، رغم كونه جداليا وغير متناسق ، فان عمل الغزالي يدور حول مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي . رغم كون مصاعب عمل الغزالي كثيرة ، فان القراءة التي تتجاوز المشاكل الزائفة التي تنجر عن الاهتمام بالدوافع العينية والالتزامات الواقعية للاشخاص ، في ظروفهم المعينة ، تمكننا من التغلب عليها والكشف عن هذا المشكل المركزي : وضع العقل الوجودي والمعرفي . لذلك فنحن لا نعتبر هذه الظرفيات ، وما يراه الغزالي نفسه في عمله . ولا نسال هل الغزالي متكلم ام فيلسوف ام متصوف ـ . المهم عندنا هو تناول العمل ذاته وفي ذاته . وهذا التناول هو الذي مكننا من الوصول الى ان مشكل العقل المطروح في ما بعد الطبيعة والطبيعة والاخلاق هو نفس المشكل ، وان حركتين تبرزان في عمل الغزالي : الاولى تتمثل في نقد العقل مما يؤدي الى نظام غير عقلاني ، والثانية تعمم الخاصية التوقيفية التحكمية التي تمتاز بها الاحكام الفقهية على صفات الموجودات الذاتية . ومما حركتان تبينان ، بجانبهما النقدي ، ان العقل ليس مبدا وجوديا ولا هو مثال معرفي بالنسبة للوجود ، وبجانبهما الايجابي ، ان الارادة هي هذا وذلك .

2) اما الفصل الثاني ، حيث عرض حل مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي ، فانه ينير هذه الفكرة : ان تحليل المعرفة خلال دراسة السببية يوضح الحل المميز الذي يكمن في تعويض العقل بالارادة كمبدا وجودي ومثال معرفي . وهذا الحل ينصاغ في المقابلة بين المعرفة الضرورية والمعرفة العادية وبين الضرورة والعادة . لقد راينا ان المعرفة الضرورية

لا معنـى لهـا الا اذا تناولت موضوعات تعريفيـة تربطهـا علاقات تكافـؤ وتـلازم . وهي تستوفي شروط مبـدا عـدم التناقض لكون تلك العلاقـات قـد وضعت مسبقـا . لكنهـا عندئذ لا يمكن ان تكون الا مجـرد معرفـة صورية تحليلية وتحصيلحاصلية . امـا المعرفة العادية فهي تتناول الواقع ولكنهـا ليست ضرورية . وهي ترتكـز على اعتقادين : اعتقـاد في ثبـات مجرى الراقع واعتقاد في مطابقته لعلمنـا بـه . ولمـا كانت العادة مطابقة للتجربة والتجربة مطابقة لتطبيق العقل على الادراك الحسي ، كانت المعرفة العادية اذن هي المعرفة التجريبية او تطبيق الصوري على الحقيقي . والاعتقاد على مستوييه يضمنـه الله دينيـا والخيال نفسيا بميـل يطبعـه في النفس مجرى العادات ، ترسيخا لا ينفك .

وهذا الحـل اذن ، عوض العقل بالارادة كمبـدا وجودي ومثـال معرفي . فلقـد كـان المفكرون يظنون العقـل مثـالا معرفيـا لانـه مبـدأ وجودي . لكن العكس كـان الاصح : في الواقع لقـد اعتبر مبـدا وجوديا لانه كـان مثـالا معرفيـا . لذلـك كـان نقـد العقـل من حيث هـو مثـال معرفي سيلقي بـه ارضا من حيث هـو مبـدا وجودي . فلقـد فجـره الى نظـم ثلاثـة مبدؤهـا ومثالهـا كلهـا الارادة . واول هذه النظم نظـام المعرفـة الوجودية التي اساسها تربيـة ارادة الانسان لجعلها مطابقة لاحكام الارادة الالهيـة : التصوف . وليس للعقل في هذا المضمار اي دور يلعبه . وثانيها نظام المعرفة الصورية التي لا تتناول الوجود (الارادة) بل مواهي منطقية او رياضية وضعتهـا الارادة (بالتعريف) وقدرت بينهـا علاقـات حددتها مسبقا . وفي هـذا النظام ، اذا سلم مبدا التناقض ، يمكن ان نكون علمـا يكون العقل فيـه سيدا ، شريطة الا يتعدى مبداى الحـد الثابت (اوالهوية) والتناقض (وهما من وضع الارادة) . وآخرها النظام الذي يتمثل في تطبيق

الثاني على الاول او العقل على الارادة . ويتعلق الامر هنـا بمعرفة الواقع الدنيوي او المعرفة التجريبية . وهذا النظام يخضع كذلك للارادة الانسانية (في الاعتقاد) والارادة الالهية (في الضمان) ، اذ كـان بامكانها خـرق العادات ، لـو شاءت .

ان هذا الانتقال من العقل كمبدا وجودي ومثـال معرفي الى الارادة في نفس تينك الوظيفتين ، يصاغ في اقبال الغزالي على نقـد مـا بعد الطبيعة . وهو نقـد عمـم خاصية التوقيف والتحكم من الاحكام الفقهية الى صفات الشيء الذاتية . وذلك هـو نفـي الطبائع الذي درسناه في المرور من نمط التسبيب الفقهي الى نمط التسبيب الطبيعي ، المقابلين كلاهما لنمط التسبيب العقلـي .

الباب الثالث

اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي

الفصـــل الاول

اعـــادة تنظيـــم مجـــال المعـــارف

ان نقد الحتمية السببية الفلسفية الذي قام به الغزالي يكمل نقدا اعمق منه واوسع ، وهو احدى مراحله : واعني نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة والطبيعة والاخلاق .

1

يطابق نقد وضع العقل الوجودي والمعرفي في ما بعد الطبيعة ، نظرية تناهي العالم وامكانه المطلقين ، او كونه مخلوقا . فبيان كون العالم مخلوقا بيان لامكانه وتناهيه وعدم ضرورته . ولكن كونه ممكنا ومتناهيا وغير ضروري ، وهو مع ذلك موجود ، اي غير معدوم ، يجعل كونه من عمل العقل امرا مستحيلا . فهذا الاخير لا يمكن ان يعلل ما ليس بضروري ، اذ لا علة تجعله يرجح وجود الممكن عن عدمه ، وهما فرعا الممكن ، يتساويان في الامكان . فلو كان العالم ضروريا لما احتيج الى الله .

العالم اذن ، ممكن ومتناه وغير ضروري . لكن وجوده ، لكونه ممكنا اي غير ضروري ، لا يمكن ان يصدر عن العقل . فلا تحدثه الا الارادة . وذلك لعلل ثلاثة . فاولا لا شيء في العقل يفسر اختيار قدر (1) عوض غيره ، ما دامت الاقدار تتصف وجوديا بنفس الامكان . ثم ان العقل لا يستطيع ان يخلق شيئا ، فهو يجب ان يكون معرفة مطابقة لموضوع يتقدم عليه او يساوقه في الوجود . وهذا هو نص الاقتصاد الذي يعرض فيه الغزالي هذه الاعتراضات الموجهة للعقل بما هو مبدا وجودي : « ندعي ان الله تعالى مريد لافعاله . وبرهانه ان الفعل الصادر منه مختص بضروب من الجواز لا يتميز بعضها عن البعض الا بمرجح ... ؟

---

1) نستعمل كلمة « قدر » في معناها القرآني اي بمعنى تعين ما وتخصص ما ، اي ما يقابل بالفرنسية كلمة Détermination

وكذلك العلم لا يكفي خلافا للكعبي حيث اكتفى بالعلم عن الارادة ، لان العلم يتبع المعلوم ويتعلق بـه على مـا هو عليه ولا يؤثر فيـه ولا يغيره . فان كـان الشيء ممكنـا في نفسه مساويا للممكن الاخر الذي في مقابلته فالعلم يتعلق بـه على مـا هـو عليه ولا نجعل احـد الممكنين مرجحا عن الآخر بل نعقل الممكنين ونعقـل تساويهما . والله سبحانه وتعالى يعلم ان وجود العالم في الوقت الذي كـان فيـه ممكنا وان وجوده بعد ذلك الوقت وقبـل ذلك كـان مساويا لـه في الامكان ، لان هـذه الامكانات متساوية . فحق العلم ان يتعلق بهـا كما هو عليه (أ) . فـان اقتضت صفـة الارادة وقوعـه في وقت معين تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلـه تعلق الارادة بـه . فتكون الارادة للتعيين علـة ويكون العلم متعلقا بـه ، تابعا لـه ، غير مؤثر فيـه . ولو جـاز ان يكتفي بالعلم عن الارادة لاكتفي بـه عن القدرة ، بل كـان ذلك يكفـي في وجـود افعالنـا حتى لا نحتـاج الى الارادة ، اذ يترجـح احـد الجانبين بتعلـق علـم الله بـه . وكل ذلـك محـال ... » (١) .

بيـن الغزالي بهذين الحجتين التين سبق عرضهما ان العقل لا يمكن ان يكون مبـدا وجوديا يصدر عنـه الوجود . وامـا العلـة الثالثـة ، وهي اكثرها تميزا وابلغها معنى ، لكونها الاهم وجوديا ، فهي استشفاف وجود اللامتنهي (الله) في عدم المتناهي (العالم) ، وهو ليس شيئا آخـر غير الحرية المطلقة ولاتناهي الارادة الالهية . فالعالم من حيث هو عروض لارادة الله لا يستمـد قيامـه الا من قيوميـة اللامتناهـي الـذي يسنـده ويخلقه

أ) ان تصور العلم هذا ينتج مما يكافحه الغزالي ، اي من المعرفة التي مثالها العقل . لذلك فـان هذا التصور ليس الا جزءا من المنهج الجدالي الذي يدحض الخصم انطلاقا مما يسلم به .

١) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 43 .

في كـل حيـن ، ويمكـن ، في كـل لحظـة ، ان يكف عن خلقـه واسناده . فهـو اذن يطابقـه بعض الشيء . فمـا كـان العالـم لـه آيـة (الارادة الالهيـة) موجود في العالم من حيث هـو تحقـق تلـك الارادة الواقعي . ان وجـود اللامتناهـي وقيوميتـه تشفـان في عـدم المتناهـي وتناهـي قيامـه : « والحضرة الالهيـة عبـارة عن جملـة الموجودات فكلهـا من الحضرة الالهيـة ، اذ ليس في الوجود الا الله تعالـى وافعالـه » (١) . لقـد بينت الحجتـان السابقتـان ان العقـل لـه مرتبـة ثانيـة وهـو متنـاه ، اذ هـو نسبي وتابـع . ويصبح ذا اضافـة الى اللامتناهي عندما يكون موضوعه لا متناهيا ، ولكنـه لا يصير لامتناهيا . فليس هو اذن مبدا وجودي اذ هو يحتاج الى الضرورة والتناهي وهو منفعل وتابع . والارادة اللامتناهية ، الحـرة والفاعلة هي التي تمثل المبـدا الوجودي الحقيقي . ولا تناهيها ليس امرا آخر غير القيومية التي يتقوم بهـا الموجود المتناهي . بل العالم كلـه ذو قيام متناه ولا يوجد الا كفعل للارادة : وذلك معنى كونه آيـة او رمزا يشف عن المطلق .

ان العقل لا يمكن ان يعرف هـذا النظام الوجودي ، اذ ليس هـو مبدا ، لكونـه ممكنا لا واجبـا . ان هذا النظام لا يمكن ان نعلمه الا بالايمان او بتربية الارادة التي تمكن الانسان من مطابقة ارادته بارادة الله وذلك بتحقيق اوامره كما توردها النصوص : وتلك هي المعرفـة الصوفية او الذوقية التي تمثل النبوة ذروتها (أ) ، ذلك اذن هو التحول الاول الذي يحقق الانتقال ، في مـا بعد الطبيعة ، من العقل كمبدا وجودي ومثال معرفي الى الارادة

١) الغزالي ، المستصفى ، ص 18 .

أ) انظر في هذا الموضوع المنقذ، القسم المخصص للنبوة حيث يبين الغزالي انها قمة المعرفة الصوفية او التجربة الوجودية .

2

× ● ×

سيحقق الغزالي نفس التحول في علم القيم الخلقية . ان القيم ، مثل الحسن والقبح ، ليست قائمة بذاتها ، بل هي اضافية انها لا تصدر عن العقل او عن الضمير ، اذ ان الادعاء بان العقل يعلم القيم يفترضها ذاتية لموضوعاتها . لكنها ليست كذلك . فهي تنتج اما عن اوامر الهية (وعندئذ هي قيم تصلح للملة كلها لكونها يضمنها الله ورسوله) ، او عن علل نفسية واجتماعية : الخيال والوهم من حيث هو تداعوي او شرطي والمصالح والتربية .

ان القيم في كلتا الحالتين ليست ذاتية لموضوعاتها . فالافعال والاحداث في ذاتها ، ليست حسنة او قبيحة بل هي ، قبل الاحكام الالهية والتدخل الانساني ، على « البراءة الاصلية » او « النفي الاصلي » . فاذا كان الزنا حراما ويعاقب عليه ، فليس ذلك نتيجة تحليلية لطبيعته الحرام في ذاتها . انما الاحكام الالهية والمصالح الاجتماعية هي التي تفسر العلاقة التحكمية بين الفعل وجزائه . كل القيم الخلقية اذن ، مصدرها اما الارادة الالهية (الاحكام الفقهية) او الاهواء الانسانية (تظاهر فعل النفس والمجتمع : الخيال والعادة : النفس ، والمصالح والتربية : المجتمع) .

ما دامت القيم ليست صفات ذاتية لموصوفاتها ، فانها لا يمكن ان يعرفها العقل . بل لا يعرفها الانسان الا بطريقة المعرفة الوجودية (او التصوفية) التي وصفناها سابقا ، وذلك بتربية الارادة حسب الاحكام الالهية (احياء علوم الدين) او بطريقة الدراسة المنهجية (او الاجتهاد) من حيث هي معرفة مبدؤها العادة (اي تجريبية) للنصوص

(الفقه) ولآلية الاخلاق النفسية (التداعي او الردود الشرطية) ولآليتها الاجتماعية (المصالح والتربية) .

ذلك هو التحول الثاني حيث ننتقل ، في علم القيم الخلقية ، من العقل كمبدا وجودي ومثال معرفي الى الارادة . ان العقل او الضمير ، من حيث هما مصدر القيم ، ليسا الا خيالا ووهما ، لكون هذه الاخيرة ليست ذاتية لموصوفاتها فيعرفها العقل او الضمير معرفة موضوعية (بوصفها صفات ذاتية للفعل او الشيء) . انما القيم ارادة الله تمليها على الانسان تكليفا او ارادة الانسان . وهذه الارادة الانسانية يخيل اليها انها عقل ، بينما هي ليست الا غريزة وخيالا او عادة واثرا اجتماعا .

3

× ● ×

واخيرا فان التحول الثالث ، في الطبيعة ، يمثل عين تصور السببية عند الغزالي . لقد ابان الغزالي بنقده لضرورة الاقتران السببي المزعوم ان الضرورة لا وجود لها في مجال الطبيعة كذلك . انها فكرة من افكار الخيال يريد ان يصير التجربة ، التي ليست الاعادة ، قاعدة كلية لمجري الوجود لا تنفصم : « واكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات مبني على هذا الجنس : فانهم تصوروا الامور على قدر ما وجدوه وعقلوه ، وما لم يالفوه ، قدروا استحالته » (1) .

ليس العقل هنا كذلك مبدا ، لان الاشياء لا طبيعة لها ، بل تسيرها « بواسطة او بغير واسطة » الارادة الالهية . هنا ايضا ، الارادة هي

---

1) الغزالي ، المنقذ ، ص 192 .

مبدا العوارض الوجودي . والعقل ينطبق عليهـا بفضل اعتقادين : الاول في ثبات مجرى الكون (اي في ثبات مجرى الارادة الالهيـة) والثاني في تطابقهـا مع عادتنـا عنهـا . ومعرفتنا هنـا عادية او تجريبية . ذلك ان تطبيق العقل الانساني على مجرى العالم اجتهاد ، واذن فهو مجهود الارادة الانسانيـة يستند الى الايمـان بالارادة الالهيـة ، مثـل تطبيق العقل على النصوص ، اي على احكام الارادة الالهية .

وهكذا لقـد وقع هنـا كذلك الانتقال من العقل كمبدا وجودي ومثال معرفي الى الارادة . لكن مدى هذا الانتقال ابعد من مدى الانتقالين السابقين ، لانه يدلنـا على معناهما ويجعلنا نواجـه مشاكـل ابستمولوجية بالاضافـة الى المشاكل الربوبية والمابعدية ، وان كانت كل هذه المشاكل تعرض في ظروف الجـدال الكلامي .

ان الطابع الابستمولوجي هـذا يؤكده مـا يحدثه الغزالي من فضل بين المعرفة الصورية التي مبدؤهـا الضرورة والمعرفـة التجريبية التي مبدؤها العـادة . وهـو فصل توضحه جيدا الازواج المتقابلـة التاليـة : العقـل والارادة ، الضرورة والعـادة ، المنطق وعلـم النفس .

فمنذ حدوث هذه الانتقالات ، اصبحت آليـات المعرفـة النفسية (العادة ـ الخيال ـ الاعتقـاد) ، عندما يتعلق الامر بالمعارف التي تتناول موضوعا خارج الذهن، راجحة على الآليات المنطقية (الاستنتاج ، القياس) . والعلاقات بين هذين النوعين من الآليات هي بدرجة من التعقيد والثروة الخبرية حول جريان المعرفة وآلياتها ، بحيث لا نستطيع ، معها ، ان نستغني عن تحليلها دون الاضرار بتصور السببية عند الغزالي .

واخيرا فلقـد ميـز الغزالي معرفـة ثالثـة اسمى من ذينك النوعين من المعارف (الصوريـة والتجريبية) واعنـي المعرفة الذوقية الصوفيـة التي

يحصل عليها المـرء بتربية ارادته ونفسه تربية تخضعهما الى تكليف الله واحكامه للاتصاف بصفات الله وفضائله . لذلك فان التقابل بين الضرورة والعادة ، في المجال المعرفي ، تعتمد على تقابل العقل والارادة ، في المجال الوجودي . فالضرورة والعقل موجودان ولهمـا ميدانهما الذي يخصهما ، ولكنهما عريان عن كل مدى وجودي ، ويعطيان عند تطبيقهما على الارادة (الفعـل الطبيعي والحكـم) معرفـة تجريبية ، وعند تطبيقهما على نفسهما (المنطق والتعاليم) فانهما يمكنان الانسان من معرفة ضرورية . امـا في المعرفة الذوقية ، فـلا حول لهمـا ولا قـوة ، بل ان حضورهما ، في هذا المجال ، مشوه لـه ، اذ هو يغطي اندفاع الارادة الحـر بجعله من العادة معيارا خياليـا ووهميـا لهـا .

4

× ● ×

ان الانتقال من العقل كمبدا وجودي ومثال معرفي الى الارادة ، بفضل نقـد مفهوم الضرورة ونقـد وضـع العقـل الوجودي والمعرفـي ، يستهـل تنظيما وترتيبا جديدين لمجـال المعارف .

كان الفلاسفة اليونان والاسلاميون يظنون العقل مبدا وجوديا ومن ثـم فهـو عندهـم مثـال معرفي . وذلك مـا يضمن ، حسبهم ، تطابق المعرفـة والوجود ، اذ الله والوجود عقـل . ولم يبق ، ليصبح العلم ضروريا ، الا التحريات المنطقية . وهكذا فامكان العلـم وطابعه الضروري يستندان الى ضرورة مجـرى الوجود الذي هـو في اصلـه عقل . وهـم لا ينكرون ان المعرفة تتدرج بين طرفين همـا اليقين واللايقين . لكن تلك الدرجات ليست منجرة عن انفصام في المعرفـة ، بل هي توجد فيهـا لكون الوجود ذاتـه

يتدرج في التمام صعودا من العالم الطبيعي ، عالم الكون والفساد ، الى العالم السماوي ، عالم الكمال والتمام . ان السلمية المعرفية هي ، قبل كل شيء ، انعكاس للسلمية الوجودية . واذن فاساس كـون العقل مثالا معرفيا هو كونـه مبـدا وجوديـا .

لم يرتب احد من الفلاسفة في هذا الترتيب بين كـون العقل مبدا وجوديا وكونه مثالا معرفيا . لا احد منهم اعتبر دعوى التطابق هذه وليدة الارادة الانسانية ، تزعم لنفسها حـق القضاء في الوجود لكونها معيارا لـه . ان اول من ارتاب في هذه العلاقـة وترتيبها هم المتكلمون . لكنهـم عبروا عن هذا الارتياب بغموض في مفهوم العصيان المتمثل في اخضاع الله الى العقل الانساني : ثـورة الاشعري . ولم يصبح هذا الارتياب ، فعـلا ، مسالـة فلسفية الا لمـا قلبت العلاقـة وازيح القناع عن معنى ذلك الترتيب . لقـد تبين ان كون العقل مبـدا وجوديا ليس الا اطـلاق اعتبار العقـل مثـالا معرفيـا . وهو امر ينتج عن طابع المعرفة العاطفي الاهوائي . بذلك تبـرز طبيعة المعرفة الارادية العاطفية . فالعقل ، بتجاوزه كونـه وسيلة معرفيـة محدودة ، يتحول الى عارض يدلنا عن طبيعة المعرفـة ، بمـا هي خيـال وهيجان عاطفي متخف .

غير ان التوقف عند هذا الحد في العمل النقدي يؤول الى الحكـم على المعرفـة العقلية اصلا . وهو مـا لم يقبل بـه الغزالي . لذلك سيحاول ، ليتجاوز هذا الحكم الجملي على العقل ، تعيين الحدود المشروعة التي على المعرفـة العقليـة الا تتعداها . وهكذا ينتج من هذا العمل النقدي ـ كمـا تسمح لنـا بقولـه الاستقصاءات التي اجريناها الى حد الآن ـ ان المعرفـة العقليـة ممكنـة في حدود معطيين : معطى نصي ومعطـي واقعي . وهي تجريبية طبيعية عندمـا لا تتجاوز الواقـع الطبيعي (مجاري العادات) ودينية .. عندما لا تتجاوز النصوص الوجودية والمعيارية الواردة في القرآن (الاحكـام) .

لقـد ابـان الغزالي اذن ، مثـل اغلب المتكلمين ، ان « كون العقل مثالا معرفيـا » هو الذي يوهم في الواقع بكونه « مبدا وجوديـا » وفي ذلـك فضح لدعوى انسانية . واهمية هذا القلب في الترتيب تكمـن في الادراك المفيـد لطبيعة مـا نسميه عقـلا . لكنـه ، تجاوز المتكلمين ، ففحص عمـا يوجـد في العقـل ، من حيث هـو مثـال معرفي ، ولا يسمـح بتجـاوزه الوسيلية ليصبح ذا مـدى وجودي ، وذلـك بتوكيده على اقتصار المعرفـة العقليـة على خليتـين : امـا معرفـة ضرورية لا يكون الوجود موضوعا لهـا ، او معرفة عادية يكون الوجود موضوعها ، ولكنها ليست ضرورية .

واذا ابنـا ان المدى الوجودي الذي نخلعه على العقل ، حتى في المعرفة عند اليونان ، هو ، في الواقـع ، فعـل من افعـال ارادة الانسان تريـد اخضاع الوجـود للمعرفـة (او الارادة للعقـل) ، فانـه يتحتـم تحديـد الشروط التي لا تصبح فيهـا المعرفـة ، مع بقائها ممكنـة ، اذ لا يمكـن الاستغنـاء عنهـا لضرورة الاجتهـاد ، تعديـا لحدود الارادة الالهيـة في المعطيين المذكورين : المعطى النصي (الفقـه) والمعطى العادي (الطبيعة) ـ

يتوجب على العقـل اذن ، بفعل ارادي ثابت ، ان يحترم هذين المعطيين فلا يتعداهما ، اذ العقل ، في تجاوزه العادة والتجربة (المعطى الواقعي) والنصوص والاحكام (المعطى الدينـي) ، يستحيـل وهما صرفـا (1) . فعليه اذن ان يتفق مع هذين المعطيين . واذا اقـر العقل مـا لا يتضمنه اي من المعطيين ، واذا اعطى مـدى وجوديـا لمـا لا يمكـن ان ندركه منهمـا لكـي يحبس الارادة ، فانـه يتعدى الحدود التي عينتهـا لـه . لكـن هذين المعطيين قـد يتناقضان . فاذا كان المعطى التجريبي ينتج انـه لا يمكن ان

---

1) كما سيقع بيان ذلك في الفصل الثاني من هذا الباب خلال دراسة علاقـة الخيال بالعقل .

يوجد شيء دون ان يكون ذا جهـة ومكان ، بينمـا يصرح المعطى النصي بان الله لا أيـن لـه ولا جهـة ، الا يعتبـر ذلـك تناقضا ؟ ان الجـواب واضح . المعطى التجريبي لا ينتـج ذلك . المشكل اذن ينجـز عن كوننا لم نحترم قاعدة عدم تجاوز المعطى ـ وهي القاعدة التي تجنبنا تجاوز حدود الارادة الالهية ـ فالمعطى التجريبي يخطىء عندما يدعي ان كل موجود يجب ان يكون ذا أيـن وجهـة ، اذ من التجربة ، المحدودة دائما ، لا نستطيع مطلقـا ، ان نثبت كليـا صفـة لكل . ولذلك سمي هذا العلم عاديـا وليس ضروريا . وهكذا ، فكلما تعلق الامر بالمسائل الدينية ، يرجح المعطى الديني ولـه الاولوية . ومـا كـان ذلـك ليصبح ممكنا لـو لم يكن علم التجربـة عاديـا وليس ضروريا .

ان علم الربوبية الذي اساسه المعطى الديني لـه مدى وجودي ، ما دام الله نفسه هو الذي يضمن مباديه ذات المدى الوجودي : والمعرفة الناتجة عنـه هي المعرفة الصوفية . لكـن علمـا يعتمد العقل وينطلـق من المعطى التجريبي ليبني علما ربوبيا ، غير ممكن ، لان هذا المعطى لا يضمن ابـدا كليـة تمكنـه من تجاوز التجربة (أ) . وهو ، ان فعـل ، يؤول الى الابنيـة الوهميـة الخياليـة .

وهكذا وقعت حمايـة كل من العقل والايمان ، اذ خرجـا من هذا النقاش والصدام سالميـن ، وذلك بفضل اعـادة تحديـد وضع العقـل الوجـودي والمعرفي . واعـادة التحديد هـذه تحـد من مزاعم العقـل الوجوديـة ، ولكنهـا تمـده بفاعلية كبرى ، اذ يستحيل الى وسيلة اجرائية عمليـة في المجالين التاليين : مجال العلوم الصورية ومجال العلوم التجريبية امـا في

أ) لا يمكن للتجربة التي موضوعها المعطى العادي ان تؤدي الى علـم وجودي ذي مدى مـا بعدي .

المعرفـة الذوقية او الصوفية ، فان العقـل عليه ان يكتفي بكون المبادىء والقضايا فيها ممكنة ، مـا دامت غير مستحيلة ، اي لا تقتضي تناقضا . وقـد يذهب الظن ببعضهم ان هذه القاعدة تعترف للعقل بحق رفض ما هو مستحيل في المعرفـة الدينيـة او الصوفية . لكن الغزالي يقـر ، من جهـة اخرى ، ان كل اقدار الوجود متساوية الامكان وجوديا ، ومن ثم ، فان مبدا عدم التناقض لا مساس لـه بالواقع . غير ان هذا الاقرار ـ السليم نظريا ـ لا يمنـع الغزالي من ملاحظة ان المعارف الدينيـة والصوفية ، خاصة منهـا الاسلامية ، لا تقـر ، عمليـا وعلى العموم ، امورا يحيلها العقل . وبيـان هذا هو موضوع علم الكلام كما تصوره الغزالي وانجزه في كتاب الاقتصاد حيث بين التوافق بين النظريات الدينية والعقل (أ) .

5

× ● ×

وهكذا نرى كيف حقق الغزالي هذا الانتقال الاساسي من العقل الى الارادة التي اصبحت مبدا وجوديا ومثالا معرفيا في مـا بعد الطبيعة وعلم القيم . لكن ما هما ترتيب مجال المعرفة وتعريفه الجديدان الذان يحصلان من ذلك ؟ ومـا معناهما ؟ سيمكننا هذان السؤالان ، بعد وصف الانتقال من العقل الى الارادة ، من تقصي تعريف كل منهما . وهذا التقصي واجب ، اذ هو يتمم الترتيب الجديد الذي يصوغ الغزالي حسبه مجال المعارف في عصره .

تحليل المفهومين المتقابلين (العادة والضرورة) ، ومن ثم فهو يرشدنا عن ان الوجود كلـه (المابعدي ، القيمي ، الطبيعي) هو ارادة الله او ليس هو الا الله نفسه : « والحضرة الالهية عبارة عن جملة الوجودات فكلها من

أ) ويبرز ذلك خاصة في كتابيه الاقتصاد في الاعتقاد والقسطاس المستقيم .

الحضرة الالهيـة ، اذ ليس في الوجـود الا الله تعالـى وافعالـه » (1) . ونظام هذه الارادة لا يلجه العقل مطلقا . لكنـه يبقى قابـلا للمعرفة بفضل الاسلام لهذه الارادة على مـا هي عليه اي للاوامر الالهية .

ويمكن ان نسمي هذا المجال النظام الوجودي . ومعرفتـه كما قلنـا هي المعرفـة الذوقيـة او الصوفيـة التي هـي التجربـة الدينيـة بعينهـا اي تجربـة المعطى النصي .

امـا النظام الثاني ، وهـو مقابـل للاول ، فهـو الذي يوافق المعرفـة الضرورية او مـا سمـاه الغزالي ، كمـا اسلفنا ، « السببية العقليـة » ، واعنـي نظـام العلوم الصورية والتحصيلحاصلية : الرياضيات والمنطق وهو نظام ينتـج عن العلاقات الموضوعة تعريفيا بين موجودات هي بدورهـا تعريفيـة . ويمكـن ان نسمي هذا المجـال النظام المنطقي او الصوري .

والنظام الثالث اخيرا ، ينتـج عن اعتبار الاول (النظام الوجودي) مثل الثاني (النظام المنطقي) ومعالجتـه بوصفـه كذلك ، اي تطبيق الثاني على الاول لجعـل المعرفة الاجرائية ممكنة : « وهذه (يعني المعارف التجريبية) غير المحسوسات . لان مدرك الحس هو ان هذا الحجر يهوي الى الارض . وامـا الحكم بان كل حجر هاو فهي قضية عامة لا قضية في عين ... فالحكم في الكل اذن هو العقل ولكن بواسطة الحس او بتكرار الاحساس مرة بعـد اخـرى ، اذ المـرة الواحـدة لا يحصل العلـم بهـا . » (2) ان اللحظات المحسوسة ، بتكرارها ، تولـد العـادة التي يعرفها الغزالي هنـا كتجربة وتطبيق للعقل على التجربـة الحسية . وهو ، في هذا المضمار ، لا يغفل

1) الغزالي ، المستصفى ، ص 18 .
2) الغزالي ، المستصفى ، ص 45 .

عن التذكير ، في باقـي النص ، بعلاقة تطبيق العقـل على المعطى الواقعي بمشكل السببية الـذي ندرسه .

ان النظام الذي يوافق هذه المعرفة العاديـة او الحسية ليس الا موقف الانسان من المعطى الطبيعي ، وهو موقف يكمن في كل البناءات التي تهدف الى حصر مجرى الواقع في الحيـل العلمية والخطط الاجرائية التي ترتب ذلك المجرى ، حسب حاجات الانسان وتجعله يتحكم فيـه .

لذلك نسميـه نظام الاجتهاد وعنـه تتولد علوم عاديـة ثلاثة : (اي غير ذات مدى وجودي) في مابعد الطبيعة والقيـم والطبيعة . فيصبح للانسان ، في مـا بعد الطبيعة ، علـم ربوبي علاجي . ايعلم الكلام الذي يمثله خير مثال كتاب الاقتصاد في الاعتقاد (بالنسبة لذوي العقول الجدلية) وكتاب الجام العوام (بالنسبة للجماهير) اما في علم القيم ، فان الفقه علم اجتهادي تجريبي (تجربـة نصيـة) .

واخيرا يصبح للانسان علـم تجريبي يتعلق بمجاري العادات وهو علـم يضبط احكام الطبيعة ، كمـا اشرنا اليـه آنفـا .

الفصل الثانى

العقل والارادة ، ماهمـا

1

كيف نحدد خصائص هـذه النظـم الثلاثـة والمعارف التي توافقها ؟ .
سنستعير من ابن خلدون مثـالا تفسيريا استعمله ، عنـد حديثـه بالمقدمة عن السببية ، واعني مثـال لعبـه الشطرنج : « وعلى قـدر حصول الاسباب والمسببات في الفكـر مرتبـة تكون انسانيته (الانسان) . فمـن الناس من تتوالى لـه السببية في مرتبتين او ثلاث ، ومنهم من لا يتجاوزها ، ومنهـم من ينتهي الى خمس او ست فتكـون انسانيتـه اعلـى . واعتبـر بـلاعب الشطرنج : فـان في اللاعبين من يتصور الثـلاث حركات والخمس الـذي ترتيبهـا وضعي . ومنهـم من يقصر عن ذلك لقصور ذهنـه . وان كـان هذا المثال غير مطابق ، لان لعب الشطرنج بالملكة ومعرفة الاسباب والمسببات بالطبـع . لكنـه مثـال يحتذى بـه الناظـر في تعقـل مـا يـورد عليـه من القواعـد » (1) .

يقارن ابن خلدون في هـذا النص بين العالم ولاعب الشطرنج . ولكنـه يميـز بين معرفـة السببية ، لانهـا طبيعية ، وحذق الشطرنج ، لانـه ملكة . ثم يلاحظ ان هذا المثـال يصلح للناظر يستعمله دليـلا في تصوره للقواعد التي تعرض لـه . لكنـه وقـد انطلق من مقارنـة معرفـة السببية بحـذق الشطرنج ، انتهى الى مقارنة السببية باستراتيجية اللاعب . وفعلا ، فهو في نفس هذا النص ، قبيل هذه الفقرة ، يعتبر السببية نظاما فنيـا وترتيبـا عمليـا في الفعـل والعمل . وهكذا فابن خلدون يستعمل استراتيجية لاعب الشطرنج مثالا لمجرى السببية . ومهمـا كانت صحة هذا التاويل ومداه ، فـان هذا النص يعطينا فكرة لتعيين صفات هـذه النظم المميزة والمعارف الموافقة لهـا التي وقـع فصلهـا عن بعضها البعض في الفصل السابق .

1) ابن خلدون المقدمة طبعة دار الكتاب اللبناني 1956 ، ص 840

فلعبة الشطرنج نظـام متنـاه ، منغلق وغائي : اي ان عناصره متناهية العدد ، وحدودها متضايفة ، اذ كل منهـا يعرف بعلاقاته مع الاخرى . ولهذه اللعبة كذلك قواعد محدودة . واذن فكل التركيبات الممكنـة قابلـة لان تحسب مسبقا بالنظر لتعريف عناصر اللعبـة وقواعدها .

2

= ● =

يمكن ان تضع ـ ولـو نظريـا ـ ان كل التركيبات قابلة لان تحسب مسبقا وان لا تعدو « مجالا ـ حـدا » (1) للبدائل الممكنة . وهذا « النظام ـ الحد » يمثل نسقـا متناهيا ، منغلقـا ، غائيـا ، هو نظام الضرورة ويوافق ، عنصرا بعنصر ، النظام الذي سميناه ، في الفصل السابق ، نظاما منطقيا . فما هي اهم خصائصه ؟ ان مبـدا عـدم التناقض او مبدا احترام حـدود القطع الموضوعة وقواعد اللعب يكمن في عـدم نقض تلك الحدود والقواعد . والوقوف عنـد هذه الحدود يولـد مـا نسميه بالضرورة المفهومة ، اذ هي تنتـج عن احترام مـا وضعنا من حدود وقواعد . والزمن في هـذا النظام عرضي : ذلك ان حساب التركيبات غير زمني . تحقيقه فقط يتطلب زمانـا يجـري فيـه . ولكـن ، يمكن ان نفرض كل التركيبات الممكنـة في اللعبـة موجودة حـالا . فـلا شيء في هذا النظام غير قابـل للتنبؤ بـه . اذ علمه الضروري ممكن ـ والعقل هو الذي يحقق هـذا العلـم : فوجود القطع او عناصر اللعبة لا يتعدى حدودها ولا دخـل لتعينها الحسي في ذلك (القطعة يمكن ان تكون على الشكل الذي نريد ومن المادة التي نريد ، فهذا لا يهم) . لذلك يوافق هذا النظام المعرفـة الصورية الضرورية التي هي علم تحليلي

1) « مجـال حـد » : Champ-limite

تحصيلحاصلي مبـدؤه الوحيد عـدم التناقض اي احترام مـا وضعنـا من حدود وقواعـد . ان النظام المنطقي هو نظـام الحقيقة النسقية ، المتناهية ، المنغلقة ، الغائية القابلة للتنبـؤ المطلق ، الخالية من كل زمانية . والعلـم الـذي يوافقهـا ضروري وتحليلي وتحصيلحاصلي . ويمكـن ان نقول ان الوجود ، بالنسبة لوضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني ، هو هذا النسق وذلك مـا يفسر هيـاة هذا الوضع . لذلك نفهم استغناء هـذا الوضع عن التجربـة ، اذ تـؤول المعرفة الى دراسة الحدود وقواعد تركيب القضايا ، فيصبح الوجود نسقـا منطقيا ، والمعرفة مقـالا سليم الصورة لا غير .

3

= ● =

لكـن هل يمكـن ان نقول ان نظـام الوجود او نظـام الارادة لعبـة عدد عناصرها محدد وقواعـد تركيبهـا محدودة ؟ لا غـرو ، فهو يبدو امـام المشاهد لعبـة تجري ، ولكنهـا لعبـة لا تتركب من عناصر محدودة ذات قواعـد محددة . انهـا سيلان محض ينكشف لنـا امـا في المعطى الحسي او في المعطى النصي . فمـا هو هذا السيلان الذي لا عناصر محدودة لـه ولا قواعـد محددة تضبطه ، اذا لم نوحد بينـه وبين عادتنا عنـه ؟ انـه المطلق او الهوية التي تبرز لنـا كالانبجاس الشلالي او الارادة الحرة تحملنا في دفقهـا التيـار .

ان معرفة هذا النظام المطلق معرفة حقيقية تمكن في الاستسلام له لا في ترويضه واخضاعـه لحواسنا وعقلنـا ، اذ هي ، تحت وطـاة التقسيمات العادية ، تعين فيـه عناصر لعب وتضبطها بقواعد وترفع الكل الى مقـام المعايير تفرضها على الوجود المطلق ، فتجعل منـه نسقـا منغلقا ، حابسة

بذلك اندفاعه الحر ودفقه الحي . ان معرفة هذا المطلق الذي هو ارادة حرة ، تكمن في اسلام ارادتنا واذعانها له . لكن لم هذا الاسلام ؟ ان النظام الوجودي هذا يقابل النظام المنطقي السابق ذكره عنصرا بعنصر ، اذا نحن لم نخلط بين كل منهما وبين النظام الثالث الوارد وصفه بعد هذا . فالارادة تعرض امامنا كانها الدهر او الضرورة اللامفهومة ، وعلاقتنا بها لا يمكن ان تكون الا علاقة الرهبة والاستسلام والامل والحب . وهذا الدهر اللامفهوم واللامعقول هو الابدية او الزمان المطلق . انه الدهر بما هو ارادة الله التي لا مرد لها والتي لا يحوطها علم . ان الوجود المطلق يعرض لنا كدهر مريد او كقضاء وقدر .

لا يمكن ان نتصور معرفة هذا النظام الا كطريقة صوفية نتخلى فيها عن ارادتنا ونعمل على تربيتها حتى تتحرر من اوهامها العاطفية والحسية والعقلية اي من جميع مجاري العادات التي تغطي الارادة الواحدة الموجودة في المختلفات . وهي وحدة لا تدركها ارادتنا الا بعد تربيتها في اندفاع صوفي يوحد بينها وبين الارادة الالهية او الاندفاع الواحد في هذا النظام الوجودي . ــ وهكذا فان هذا النظام ، في تقابله مع النظام المنطقي ، هو نظام الحقائق اللانسقية ، اللامتناهية ، اللامنغلقة ، اللاغائية غير القابلة للتنبؤ اطلاقا ، والابدية . والعلم الذي يوافقها هو التصوف او علم النفحات الحرة او النور الذي يقذف في القلوب .

ان وضع العقل الوجودي والمعرفي ، الذي ينتمي اليه الغزالي يتصور الوجود ــ الارادة على هذا المنوال . وجميع مظاهر الثقافة العربية يفسرها هذا التصور الربوبي . لذلك فان للتجربة ، في هذا التصور ، الدور الاول وهي اما دينية (في هذا النظام) او دنيوية عملية في ثالث هذه النظم كما سنراه توا .

4

× ● ×

لنفرض الآن شخصا يلعب امامنا شوطا من اشواط الشطرنج . ولننظر ماذا يجري خلال اللعب ، في فكره ، وفي فكرنا ، وفي اللعب ذاته كما يسير امامنا . فاللاعب ، وهو يعلم قواعد اللعبة وحدود القطع ، سيتصور خطة لنفسه وسيتخيل ، فرضيا ، خطة خصمه . ونحن كذلك ، كملاحظين سنتصور فرضيا خطة كل منهما وخطة خاصة بنا ثم سنرى ما يجري فعلا في الشوط حسب تلك الخطط المتمثلة او بخلافها . ولو فعلنا الآن نفس هذا العمل بالنسبة للطبيعة وافترضنا ما يجري فيها شوطا يلعب امامنا (ــ والطبيعة مظهر من مظاهر ذلك النظام الوجودي بوصفه الارادة تفعل) . ماذا سيحصل ؟ ما دامت الطبيعة ليست لعبة ، بل نحن فرضناها كذلك ، فهي ستعرض امامنا كمجموعة ظواهر علينا تحديد عناصرها وقواعد لعبها . سنعتبرها لعبة شطرنج صانعها او لاعبها مبدا ما ونحن نفترضه ثم ندعه جانبا لننظر الى الشوط يجري امامنا محاولين تقعيده واشتقاق عناصره . اننا ، في هذه العملية قد وضعنا ، بوعي او بدون وعي، ان النظام الوجودي (الثاني) نظام منطقي (الاول) ثم بدانا في البحث عن الخطة الفرضية التي تحكم هذه اللعبة فتجري حسب قواعدها وحسب مباديها .

ان هذا المشروع ، اذا كان واعيا ومفهوما ، يمثل عملية اجرائية . لذلك فهو عندئذ يرفض كل مدى وجودي ويسمي نفسه اجتهادا او مجرد معرفة تجريبية عادية . انها تضع ذلك التطابق وضعا فهو اذن فرضية عمل : فعندها ليس تطابق النظام الوجودي والنظام المنطقي الا مسلمة نضعها حتى يصبح الاول نسقا معرفته التجريبية ممكنة . اما اذا لم يكن المشروع

واعيا ومفهوما ، فانه يصبح توحيدا بين عوائدنا ومجرى الارادة الحقيقي وهو ما يسميه المتكلمون ، دون احجام ، كفرا وزعما لكشف استار المقاصد الالهية . ان المشروع الاول عقل ناقد وليس ما بعديا . اما الثاني فهو عقل ساذج وما بعدي .

يوافق هذا النظام نظام الاجتهاد . وهو ليس حقيقة توجد خارج الانسان . بل هو موقف الانسان تجاه النظام الوجودي الذي لا يمكن ان يعلم اذا لم يفرض ، بوعي او بدون وعي ، نظاما منطقيا قابلا للفهم وللتنظيم الممكن من الفعل . انه نظام الاجتهاد المطلق الذي يتحد مع العمل الانساني ككل من حيث هو الثقافة والتاريخ الانسانيان . ويمكن ان نسمي هذا النظام نظاما نفسيا اجتماعيا لانه ، كما رايناه ، تحكمه اليات نفسية (الخيال والعادة والاعتقاد) واجتماعية (المصالح ، والتربية والحاجات) كما بين ذلك الغزالي في ما ضمناه الفصول السابقة من اقواله .

5

= ● =

ان مثال الشطرنج التفسيري قد مكننا من وصف هذه النظم والمعارف التي توافقها . وهو قد مكننا ايضا من دراسة علاقاتها الرابطة بينها .

فالنظام الوجودي او نظام الارادة هو المبدا الوجودي بالنسبة للمابعدي والقيمي والطبيعي . انه الحرية المطلقة واللامتناهي . والتجربة لا تستوعبه . فهو مستقل عنا ينفرض علينا من خارج في مجراه الحر الذي لا مرد له ، بحيث لا يمكن ان تكون علاقتنا به الا علاقة الرهبة والاستسلام والعبودية . وليس الخضوع له انوضاع بل هو صبو الى الاتحاد به لادراكه ومعرفته معرفة قمتها تنقية الانسان من الارادة المتناهية . فبين الله والانسان ينتأ

الانسان كحاجز يمنع الاتصال . وفي تجاوز المتناهي ذاته ، يرتقي الى اللامتناهي : ذلك هو الصعود الصوفي .

اما النظام المنطقي او نظام الضرورة والعقل فانه لا يمثل المبدا الا لما هو تعريفي ، اي لما لا يتعلق بافعال الارادة المطلقة واحكامها . انه نظام الحتمية والتناهي . وعقلنا يستنفذه لكونه يتخلله في جميع ابعاده ويدركه باستفاضة . واذ هو لا يحتوي الا على ما وضعنا فيه ، فان علاقته بنا هي عبوديته وخضوعه لنا . انه معقول باطلاق وكامل الشفافية بل هو يتحد بعقلنا اذ وجوده الوحيد يكمن في الحد الذي حده به العقل . وهو ليس بمستقل عن ارادتنا فنحن واضعوه تعريفا وتقعيدا بعملية ارادية او حسب فنيات انسانية (الحساب ، القيس ، التحليل اللغوي) . وما دام مرتبط بارادة الانسان ، فانه قابل للحصر ويؤول ـ بما هو كذلك ـ الى نظام الاجتهاد اي الى المجهود النفسي الاجتماعي الهادف الى تنظيم النظام الوجودي وفعل الانسان فيه .

والنظام الثالث ، اخيرا ، هو نظام موضوعه النظام الاول ومنهجه النظام الثاني . انه اعتبار النظام الاول كالنظام الثاني ينطبق عليه ويفسر بنمطه . ان انغلاق النظام المنطقي المطلق ، من حيث هو منهج ، يطوعه انفتاح النظام الوجودي المطلق ، من حيث هو موضوع . وهكذا ، فان جريان تطبيق العقل على الارادة او المتناهي على اللامتناهي ليس الا صيرورة سيادة الانسان على السيلان الوجودي بالاجتهاد المستمر ، وذلك هو التاريخ الانساني او النظام الثقافي من حيث هو تعقيل وتانيس مستمران .

6

= ● =

بهذا نكون قد جمعنا العناصر الضرورية التي تمكننا من تعيين

خصائص العقل والارادة بعد وصفنا للانتقال من الاول الى الثانية واعادة ترتيب مجال المعارف التي تنجر عنه . كذلك بينا ان مشكل السببية جزء من مشروع اعمق واوسع منه : واعني مسالة وضع العقل الوجودي والمعرفي الذي ادى النقد المسلط عليه الى اعادة تحديده

فما هو هذا العقل الذي فقد كل مدى وجودي في ما بعد الطبيعة وعلم القيم والطبيعة فتحول الى مجرد آداة تستعملها الارادة ولا يستطيع ان يعرف موضوعا خارج الذهن الا عاديا او تجريبيا ؟ من حيث هو يعبر عن موقف انساني ، ليس العقل ، بالنسبة للمعرفة الحقيقية الصوفية ، الا معناه الديني والخلقي : انه ارادة الانسان ولت وجهها الى الدنيا والمتناهي . انه الارادة الانسانية غير المرتاضة ، سيئة الهداية ، ولت شطر الحياة الدنيا فخضعت للعادة والخيال والمصالح والتربية ورفضت ان تشيح عن المتناهي . انه معرفة دنوية ، اي علم لا ينفع بل يضر من الوجهة الدينية . والطريق الصوفية تحرير منه ، لانها تحرر من هذه الارادة السيئة (ذلك هو معنى المنقذ والاحياء) .

لكن هذا الوجه لا يعنينا . فنحن نريد ان ندرس العقل ، لا من حيث معناه الديني ، بل من حيث هو ملكة معرفة او اداة علم ، بغض النظر عن المعنى الذي تسبغه عليه الطريق الصوفية .

ان ما يعنينا هنا هو نظرية الغزالي في العقل ، من حيث هو اداة معرفة . لكن علينا ، قبل الخوض في هذا ، ان ننبه الى اننا نبرز رسما مترددا ، موزعا هنا وهناك خلال عمل الغزالي ، ومتدثرا ، في اغلب الحالات ، بلغة فلسفية قد تجعل البعض يظنون ان الغزالي يتصور العقل في مفهومه عند الفلاسفة .

تبرز نظرية العقل عند الغزالي في المستصفى والتهافت خلال دراسة مسالتين هامتين : مسالة علاقة العقل بالخيال ومسالة الكلي . ولنبدا بهذا المشكل الاخير : « الاعتراض ان المعنى الكلي الذي وضعتموه حالا في العقل غير مسلم ، بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس . ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله ، والعقل يقدر على تفصيله . ثم اذا فصل ، كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل ، في كونه جزئيا كالمقرون بقرائنه ، الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة ، فيقال : انه كلي على هذا المعنى ، وهو ان في العقل صورة المعقول المنفرد الذي ادركه الحس اولا ، ونسبة تلك الصورة الى سائر آحاد الجنس نسبة واحدة ، فانه لو راى انسانا آخر لم تحدث له هياة اخرى ، كما اذا راى فرسا بعد انسان ، فانه يحدث فيه صورتان مختلفتان . ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس ، فان من راى الماء حصل في خياله صورة ، فلو راى الدم بعده ، حصلت صورة اخرى ، فلو راى ماء آخر لم تحدث صورة اخرى ، بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء ، مثال لكل واحد من آحاد المياه فقد يظن انه كلي بهذا المعنى . فكذلك اذا راى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع اجزائها بعض مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه ، وانتهاء الاصابع على الاظفار ، ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه ، فان راى يدا اخرى تماثلها في كل شيء لم تتجدد له صورة اخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في احداث شيء جديد في الخيال كما اذا راى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد . وقد يرى يدا اخرى تخالفها في اللون والقدر ، فيحدث له لون آخر وقدر آخر ، ولا تحدث له صورة جديدة لليد ، فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتخالفها في اللون والقدر ،،

فمـا تساوي فيـه الاولى لا تتجدد لـه صورته ، اذ تلك الصورة هي هـذه الصورة بعينهـا ، ومـا تخالفها بـه تتجدد صورته . فهـذا معنى الكلـي في العقل والحس جميعا ، فـان العقل اذا ادرك صورة الجسم في الحيوان ، فـلا يستمد من الشجر صورة جديدة في الجسمية ، كمـا في مثال ادراك صورة المائين في وقتين ، وكذا في كل متشابهين . وهذا لا يؤذن بثبوت كلـي لا وضع لـه اصلا . » (1) ، يمثل هـذا النص اعتراضا على الحجـة التي يستمدها الفلاسفـة من الكلـي الذي ليس بـذي موضع لاثبـات ان النفس لامادية ، وانهـا ، من ثم ، خالدة . فيبين الغزالي طبيعة الكلـي ، نافيـا وجوده بمدلوله الفلسفي ، اذ لا يوجد في العقل الا الصور الحسية . وليس العقل الا الخيال الذي يمتـاز هو نفسه عن الحس بالقدرة على فـك الصور وتركيبها . فهو اذن ليس منزها عن الوضع وهو جسماني فـلا يـدل على خلود النفس في شيء . ان هذه العملية التي نسميها عقـلا ، والتي لا تختلف هنـا عن الخيال ، ليست عمليـة يختص بهـا الانسان . فحتى النعجة تدرك العـام او الكلـي ومـا هو ليس بمادي ، دون ان تكون هذه الصور العامة او الكلية بـدون وضع او مقتضية لوجود عقـل غير ذي تحيـز : فالنعجـة تهرب من كل ذئب وتدرك عـداوة كل ذئب (الدليل الاول والثاني المتعلقان بخلود النفس) . فالعقل اذن ليس هو الا الحس والخيـال لا اكثر ولا اقـل : انـه الملكـة التي تفكـك وتركب الصور التي يتلقاها الحس موحدة في هيـاة كائنات لا تتمايـز فيهـا الاحوال والكليات (كما يسميها علمـاء الكلام : حـالات الاشيـاء او كيفياتهـا) .

ولم نـات شططا في هذا التاويل ــ . فرغم وضوح نص الغزالي ، ندلـي بهذا النص الذي يفهـم فيـه ابن رشـد منـه مـا فهمنـا : « وامـا الاعتراض

1) الغزالي . التهافت ، ص 272 ــ 273 .

الذي اعترض عليهم ابو حامد فهو راجع الى ان العقل معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره الى المعنى المشترك في الاشخاص بنظـر الحس الواحـد مـرار كثيرة ، فانـه واحد عنده لا انـه معنى كلـي . فالحيوانية مثـلا في زيـد هي بعينهـا بالعـدد التي ابصرها في خالـد . وهذا كـذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقـل فرق . » (1) . اننـــا نعجب لجملـة بن رشـد الاخيرة لان الغزالي يقـر صراحة انـه لا فرق بين الحس والعقل باستثناء قـدرة الثاني على تفكيك الصور التي يمـده بهـا هذا الاخير وتركيبها . عندما يشاهد الناظـر شجرة ، فانـه لا يرى كيفياتها مفككـة (الجسمية ، العظميـة ، اللونية ، الشجرية) بل شجرة واحـدة تتحـد فيهـا كل هذه الكيفيات . امـا العقـل (او الخيال) فهو على العكس يفكـك عناصر المدرك الحسي المجـردة وكيفياتـه الكليـة ويركبهـا ، فـلا شيء اذن في العقـل ياتيـه من مصدر آخـر غير الحواس بخصوص مـادة المعرفـة . لا وجود للكلـي بمدلوله الفلسفي اذ الكيفيات المحللـة ليست شيئا آخـر غير الصور الحسية فككهـا العقـل (او الخيال) او ركبهـا حسب الاهـواء والعـادة والتربيـة والمصالح .

لكـن ، حتى في هذا النص الصريح ، حيث المطابقة بين العقـل والخيال بينـة ايمـا بيـان ، فـان الغزالي يبـدو مترددا ، فـلا يذهب الى الغاية في هذه المطابقة ــ وهـو امـر ربمـا تفسره هيمنـة الميتافيزيقا اليونانيـة عندئذ . فلقـد كانت خانقة : كل شيء ، حتى الدعاية السياسية والدينية ، تتخـذ لنفسهـا الرطانـة الفلسفية لسانا وديدنـا . فالعبارة : « في الخيال وفي العقـل » كـان يمكن ان تقف عند كلمـة « الخيـال » ، دون شفعهـا

1) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص 574 ــ 575 .

بكلمة العقل . لكن الغزالي يتنازل بذلك لفظيا ، اذ العقل عنده يعرف بنفس وظائف الخيال : تحليل صور الحس وتركيبها . وفعلا ينسب الغزالي هذا الدور نسبة صريحة للخيال في نص المستصفى . وهو نص يخص به الغزالي دراسة العلاقات التي تربط بين العقل والخيال :

« ... وهو ان تعلم ان جميع قضايا (أ) الوهم ليست كاذبة ، فانها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس ، وانما تنازع فيما وراء المحسوسات ، لانها تمثل غير المحسوسات بالمحسوسات ، اذ لا تقبله الا على نحو المحسوسات . فحيلة العقل مع الوهم في ان يثق بكذبه مهما نظر في غير محسوس ان ياخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها وينظمها نظم البرهان ، فان الوهم يساعد على ان اليقينيات اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما سبق في الامثلة وفي الهندسيات » (١) .

ولنلاحظ اولا ان الدور الذي يلعبه العقل في علاقته بالحواس (نص التهافت الذي سبق ايراده في هذا الفصل) آل الآن الى الخيال . لكن العقل ميز عن الخيال بخاصيتين : خاصية التحرر من طغيان الحواس ، وخاصية تصور الحقائق التي وراء الحس . غير ان تحليل النص بتمعن يبين ان هذا التمييز ظاهري اذ يؤول الى لا شيء كما نراه في العرض — فاولا من حيث هو حقائق اولية ، لا يختلف الخيال — في النفس على

---

١) . الغزالي ، المستصفى ، ج ١ ص ٣١ .

أ) وهذه القضايا يذكر منها الغزالي بعضها في هذه الفقرة التي تتقدم مباشرة النص الذي استشهدنا به هنا . وهذه فقرة الغزالي : « الوهميات . وذلك مثل قضاء الوهم بان كل موجود ينبغي ان يكون مشارا الى جهته ... وهذه القضايا ، مع انها وهمية فهي ، في النفس لا تتميز عن الاوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين ... » نفس المصدر ، ص ٣١ ج ١ .

الاقل — عن العقل وذلك بالنسبة لاهم الاوليات مثل وجود الانا واستحالة الكون في مكانين في نفس الوقت . ولا يقابل العقل ثانيا الخيال في المعارف التعاليمية والتجريبية — كما يقبل الخيال ثالثا ان الاستدلال السليم ذا المقدمات اليقينية التي يسلمها ، يؤدي الى نتيجة يقينية . واخيرا فان الخيال لا يعارض العقل الا عندما يحاول هذا الاخير تجاوز الحس ليقر ما لا يتفق معه — اذ يظن الخيال ان ما ياتي من التجربة الحسية (العادة) هو وحده الصادق .

تلك هي افكار النص الرئيسية . لا يعرض التعارض والتصادم بين العقل والخيال الا عندما يتعلق الامر بمحاولة العقل تجاوز الحس : « وانما تنازع في ما وراء المحسوسات » ولكن ما هو هذا الذي وراء الحس ؟ لا يخلو ان يكون الا احد امرين : اما مسائل ما بعد الطبيعة العقلية او حقائق الدين والمعرفة الصوفية . ان مفهوم « ما وراء الحس » لا يعني ما هو غير حسي (اذ التعاليم والمنطق ليسا بحسيين) بل ما يناقض العادة والتجربة الحسية في المعارف المابعدية . لكن كيف يقول الغزالي من جهة ان الخيال سجين الحس والعادة ثم يعتبره من جهة اخرى يسلم بالتعاليم والمطنق وهي ليست حسية ولا عادية ؟ وهل الحقائق الاولية او الاوليات عادية ؟ ان هذا التمييز يهدف الى الذود عن العقل وعن ما بعد الطبيعة . لكن كيف التوفيق مع ما يقوله عندما يسم ما بعد الطبيعة بانها حصيلة الخيال والعادة الذين يحصران الوجود في ما يدركه الانسان ؟ واذن فان ما يفرز به العقل عن الخيال خيال محض . العقل هنا خيال يحصر الوجود في بعض المعارف يطلقها الانسان ليجعل منها معيارا للوجود .

لكن مفهوم ما وراء الحس يعني في الواقع عند الغزالي وما وراء

المعرفة غير الصوفية اي ما يكون العقل والحس عنه محجوبين : واعني الحقائق الدينية والصوفية حيث يصبح العقل الفلسفي ، في تصور الغزالي ، خيالا ، اذ عقلهم ، كما اسلفنا ، هو قياس الغائب على الشاهد : « واكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات مبني على هذا الجنس : فانهم تصوروا الامور على قدر ما وجدوه وعقلوه . وما لم يالفوه ، قدروا استحالته » (1) . وهو معنى كون العقل حبيس العادة والخيال . واذن فالعقل في هذا النص هو ما يوجد في ملكات الانسان المعرفية ويجعله مدركا لما وراء الحس رغم مناقضته للتجربة والخيال . وقد يوافق ذلك العقل الفلسفي وقد يتجاوزه (اذ ليست كل الحقائق الدينية متجاوزة للعقل الفلسفي) .

المهم عندنا ان نرى العقل لم يبق مبدا اليها ، سماويا بل هو مجرد ملكة نفسية ككل مثيلاتها . وهو لا يدل على روحانية النفس او خلودها او على امكانية المعرفة العقلية المابعدية . والمهم عندنا كذلك هو فقدان المعرفة لهالتها المابعدية ولدعواها البحث عن غايات الوجود واسراره . بذلك تحولت الى مجرد ادراك للواقع يتحتم تنقيته ونقده . منذئذ تصبح الآليات النفسية للمعرفة (العادة الخيال – التجربة – الاهواء) اهم المشاكل الابستمولوجية ، بل هي تفوق في الاهمية الآليات المنطقية البحتة .

اذا كان العقل ليس الا خيالا وحسا او حبيسهما ، فانه يصبح من الواجب الا نجعل الوجود سجينا له . لم يبق ممكنا ان نمثل الله بملكة انسانية واهية بهذه الدرجة . فهي جسمية وخيالية وحسية ، بل هي لا تدل حتى على روحانية النفس ولا على خلودها ، فكيف نعتبر الالاه والوجود من جنسها ؟ ليس الله والوجود الا ارادة مطلقة .

---

1) الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص 192 .

7

= ● =

هنا ينطرح مشكل تعيين خصائص هذه الارادة التي ستعوض العقل الذي تحول الى ما عرفناه والذي لا يمكن ان يكون مبدا وجوديا . ان العلم الالهي نفسه تابع لارادته اذ هو لا يعلم الا ما يريد وارادته هي الوجود ذاته . ليس معنى ذلك ان الله كان جاهلا قبل ان يريد ، فلا وجود لشيء يمكن ان يعلم قبل الارادة . ارادة الله توجد وتعين الايجاد ، مكانه وزمانه وقدره . وعلمه يتعلق بذلك . وليس التقدم هذا زمانيا بل وجودي ومنطقي . فلو كان الله عقلا لكان افلاطونيا او ارسطيا : عالم مثل او مثالا « غريبا عن العالم » . بحيث يوجد ما يغرب عنه ولا يخضع له : « المادة » اذ العقل تدخل في شيء يصعده مباشرة (الالاه الصانع : افلاطون) او بغير مباشرة (المثال الغاية : ارسطو) . لكن اذا كان الله ارادة فان الثنائية الوجودية (صورة ، مادة) تفقد كل معنى . الخلق عن عدم هو كمال الفعل الخالق والمنفعل المخلوق ، اذ كل وجوده هو الارادة يصدر عنها دون تركيب من مادة وصورة . وابن رشد يعترف بان الالاه الفلسفي ليس خالقا بل منظم وموحد ومصور للمادة لانه عقل ...

ان التمييز بين المادة والصورة في الوجود له فضل تفسير ما لا نريد نسبته الى الله : الشر ، الحركة ، التغير الخ ... لكن الغزالي لا يتحرج من نسبته ذلك كله لله . فهو لا يخشى ان يتعدى مبدا الغائية اذ هو يرفض هذا المبدا ولا يسلم له باي مدى وجودي . فالشر قيمة نسبية انسانية يمكن ان تنسب الى الالاه دون ان تحط منه . لكن كيف يمكن ان تفسر الصيرورة والتناهي والشر في هذا العالم ؟ هل ندخلها في وجود الله وفي ذاته ؟ لقد راينا في الحجج الثلاثة التي يستعملها الغزالي لبيان كون الوجود ارادة

وليس عقلا ، ان المتناهي دليل اللامتناهي من حيث ان الاخير يستشف في الاول : فلو كان المتناهي متناهيا فحسب لما قام وجوده لحظة . ان تناهيه هو كونه محددا ، ولكن تحدده وليد فعل لا متناه من افعال الارادة او الحرية المطلقة التي اصطفته من بين تحددات ممكنة لا تحصى .

لكن كيف يمكن لوجود هذا حده ويعادل نفسه ، ان يصير ؟ لا يتردد الغزالي هنا في نفي الصيرورة والزمان في النظام الوجودي واصفا اياهما بالوهم . فكل موجود متناه يخلق في اللحظة التي يوجد فيها ويعاد خلقه في كل لحظة فلا يثبت في الوجود الا بهذا الخلق المستمر . ولا شيء في الوجود يصير الى غيره كل شيء يصدر في كل لحظة صدورا مباشرا عن الخلق المستمر وليس مما يسبقه في الزمان الوهمي . وذلك هو معنى نقد مبدا السببية الذي يفترض ان المسبب يصدر عن السبب وبه . هل يكون الخلق هو الذي يصير ؟ كلا ! هو فعل مستمر . انما يجيئنا في النظام الوجودي وهم الصيرورة او الزمان غير القديم لكوننا نعكس على ذاتنا الاحداث التي نظنها لحظات متلاحقة يربط بينها ترتيب زماني ، ترتيب السابق واللاحق . فعند عكسها على ذواتنا ، نجرد من التغيير امرا نظنه ثابتا ومشتركا نسميه الزمان او المادة الاولى او المكان : « ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود الذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات الى اغاليط الاوهام ... والامر الثالث الذي به اقتران اللفظين ، نسبة لازمة بالقياس الينا ، بدليل انا لو قدرنا بعد ذلك وجودا ثانيا ، لكنا عند ذلك نقول : كان الله ولا عالم ، ويصبح قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد

الوجود وآية هذه النسبة ان المستقبل يجوز ان يصير ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي . وهذا كله لعجز الوهم عن فهم وجود مبتدا الا مع تقدير قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شيء محقق موجود هو الزمان ... » (١) .

فلو تحررنا من العادة والخيال لانطبقنا مع الارادة في انبجاسها ودفقها اللامتناهي والقديم ازلا وابدا .

ان الله او الوجود كعقل يخصص وضع العقل الوجودي والمعرفي عند اليونان ، والله او الوجود كارادة يخصص وضعه عند العرب . وهما يمثلان اساسي هذين الوضعين واساسي ثقافتيهما . فالالاه كعقل صانع . والالاه كارادة فنان . لذلك ليس مصادفة ان يكون الفن اليوناني صانعا محاكيا ، ذا منهج تمثيلي وصناعي ، اذ الالاه نفسه ، في وضع العقل اليوناني ، صانع محاك . واذا كان الفن العربي تجريديا ، فيس مرده الى تحريم التمثيل المزعوم . ان الامر اعمق مما يظن . فالاه وضع العقل العربي ليس محاكيا لمثال ، بل خلاق باطلاق . فلا يمكن ان يكون الفن العربي الا خلقا لا يحاكي . بل يبدع .

---

١) الغزالي ، تهافت الفلاسفة ص ١١٠ — ١١١ .

الخاتمة

معنى اعادة التحديد هذه

او

العقل المعاد تحديده

ان اعــادة ترتيب عناصر المعرفــة التي تنتج عن الانتقال (الذي حققــه الغزالي) من عالم مبدؤه الوجودي ومثالــه المعرفي العقــل الى عالم تلعب فيــه الارادة هذين الدورين ، تدلــي بنــا الى اعــادة تحديد العقــل .

فمــا دام العقــل لــم يبــق مبــدا للوجــود ولا مثــالا للمعرفــة ، فــان حــده يصبــح :

1) من حيث هــو موجود اي كائــن لــه وجــود قائــم بذاتــه ، ليس العقل الا جزءا من ارادة الانسان ، حيث ان المعرفــة عمومــا مظهــر من مظاهر الارادة .

فهو متجاوز ضعفين : هو جزء من ارادة الانسان التي هي بدورها جــزء من الوجود او الارادة المطلقة . ان المعرفة ، من حيث هي مظهر من مظاهر الارادة ، تحتوي في ذاتهــا العقــل . فهو مرحلة تتجاوزها ارادة الانسان لتدرك الارادة المطلقة بواسطة المعرفة الصوفية . وهذا التجاوز يمكن الارادة المتناهية ـ بما في ذلك المعرفة الصوفية ـ من الانصهار في اللامتناهي . ليس العقل مبــدا وجوديا ولا يحدد الوجود . بل هو لا يعادل حتى المعرفة ، اذ هو جــزء ضئيل منهــا او مرحلة طفيفة في طريق الصعود . ووجوده انــه معرفة مــا وليس كل المعرفة ، نــوع من الارادة الانسانية التي هي بدورها جــزء من الارادة الالهيــة اللامتناهية .

2) ومن حيث هو معرفــة اي جريانها ذاتــه ، فــان العقــل (او هــذه المرحلة من الارادة) ليس شيئا آخر غيرالتنظيم الاجتماعي الثقافي ، اذ ان علــم القيــم (الخلقية والمعرفية) ينتج عن آليات نفسية (الخيال والعادة) واجتماعية (التربية والمصالح) . فهــو ليس شيئا آخر غير العادة النفسية والاجتماعية معا . ان كل القيم (والمعرفة منهــا) وليــدة التربية والخيال والعــادة والمصالح وكلها اجتماعية ونفسية وثقافية . ومــا دام ذلك حــده ، فالعقــل سيدرس على المنــوال التالــي :

— 1 : فمن حيث هو ملكة معرفة آلياتها نفسية واجتماعية ، فان العقل سيدرس من خلال علاقته مع العادة والخيال والتجربة . وهو يرد اليها . فلم يبق العقل ماهية مابعدية تنتج عن فعل عقل فعال متعال . انه يرد ، عند الغزالي ، الى تلك الاليات النفسية اي الى آليات الخيال والعادة والاعتقاد والتجربة . وهذا العقل الذي استقصينا آلياته معرفة ما وليس هو كل المعرفة : انه المعرفة التي بينا خصائصها في النظام الثالث او نظام الاجتهاد . انها معرفة غايتها ، او يقتضيها الفعل .

— 2 : وهذه المعرفة ستدرس ، في الثقافة العربية ، من خلال علاقتها بمؤسسة الاجتهاد (الذي هو احد مبادىء التشريع عندما يطابق ، في قمته ، ارادة الامة فيصير اجماعا) من حيث هي مجرى العقل في المجتمع . واذن فان وضع الاجتهاد ومجراه هما وضع العقل ومجراه . ودراستها هي دراسة الشروط الوجودية للمعرفة : ضرورة العقل ، مع غياب الوحي وانقطاعه ، تقتضي ، ضرورة ، المعرفة الاجتهادية .

بعد اعادة تحديده ، آل العقل الى المدلولات التالية :

— 1 : ففرديا يمثل العقل وظيفة نفسية آليتها نفسية اجتماعية : الخيال ، العادة ، الاعتقاد والتجربة . وعن ذلك يتولد علم جديد يمكن ان نسميه علم نفس المعرفة . وهو علم تعرض له الغزالي ، هنا وهناك في اعماله ، حيث يدرس عجائب النفس البشرية واعماقها . ولقد حاولنا عرض بعض ذلك في هذا العمل .

— 2 : وليس العقل ، اجتماعيا ، الا مؤسسة الاجتهاد التي تتكافأ ، في ذروتها ، مع مؤسسة الاجماع من حيث هي مصدر تشريعي . ومن ثم ينتج عن ذلك علم جديد يمكن ان نسميه علم اجتماع المعرفة ، اذ هو يدرس المعرفة من حيث هي ممارسة اجتماعية . ولقد تعرض لذلك ابن خلدون حيث

يدرس المعرفة بوصفها ممارسات اجتماعية وصناعات توجد في المجتمع بما هو مجتمع (المقدمة الباب الخامس والسادس) .

— 3 : ومنحيث هو شيء له وجود ذاتي ، فان العقل ، وجوديا ، جزء من حقيقة تتجاوزه : هي المعرفة بما هي مظهر من مظاهر الارادة الانسانية ، التي تنطبق مع الاجتهاد الشامل او الثقافة الانسانية ، من حيث هي سيادة للامتناهي . وينتج عن ذلك علم جديد ، هو علم الثقافة وتاريخها . وتلك هي حقيقة علم العمران البشري والاجتماع الانساني ، كما يعرفه ابن خلدون .

— 4 : واخيرا فالمعنى التاريخي لاعادة تحديد العقل التي حاولت هذه الرسالة تحديدها هو التالي : ان لزوم العقل وازوفه (دينيا كان او غيره) الذين يؤسسان الاجتهاد والعقل هما فجر تحول يتم فيه الانتقال من العقل الى الارادة . وهو انتقال يعني العبور من عهد انساني الى عهد آخر ، من عهد العقل المابعدي الساذج الى المعرفة العقلية الاجرائية التجريبية المدركة لحدودها ومداها .

وننهي هذا الباب بنتائج هذا الباب التي بلورها فصلاه ، نصوغها في جداول نسقية تساعد على فهم اعمال الغزالي وثورته . فنخصص الجدولين الاول والثاني لمفهومات الغزالي المعرفية والوجودية وحدودها . اما الجدول الثالث فهو يحدد وضعي العقل عند اليونان وعند العرب فيقابل بينهما بعدة متغيرات تسمح بادراك سيماء كل منها ، وما يتنافيان به . واما الجدول الرابع ، اخيرا ، ففيه نبرز خصائص النظم الثلاثة التي ولدها انفجار مفهوم العقل ، والتي حسبها ترتبت المعارف ترتيبا جديدا لم يكن من قبل معهودا .

جدول المفهومات الغزالية

جدول عدد 1

المفهومات المعرفية

I) تحليل المعرفة الناقد :

- أ -

1) **التجربة** : استقراء او تطبيق نظام العقل على نظام الوجود .

2) **الخيال** : يسبغ المدى الكلي على التجربة ومن ثم المدى الوجودي بواسطة التداعي او بواسطة عملية تشبه الاستجابة الشرطية .

3) **العادة** : والمفهوم الاول والثاني يمثلان ما يسميه الغزالي عادة .

- ب -

لكن التجربة والخيال والعادة تصبح ، عندما تفهم :

1) **الاجتهاد** : مجهود الانسان لسيادة مد الوجود وجزره .

2) **الاعتقاد** : الاعتقاد بان الله يضمن تجربتنا عن الوجود بابقائه ثابتا .

3) **الثقافة** (أ) : والاجتهاد والاعتقاد يمثلان ما يمكن ان نسميه ثقافة ، ما دامت آليات المعرفة نفسية او اجتماعية : الخيال والعادة والتربية والمصالح

أ) نستعمل ثقافة في معناها العلمي الذي لها في الانتروبولوجيا

2) معنى هذا التحليل :

ان (أ : I و 2 و 3) يكشف عن اخطاء اربعة في اليات المعرفة :

- خطأ نفسي : اذ الخيال يدعي انه عقل .
- خطأ منطقي : اذ الاستقراء يدعي انه استنتاج .
- خطأ ابستمولوجي : اذ العادة تدعي انها ضرورة .
- خطأ وجودي : اذ المعرفة والعقل يدعيان انهما الوجود .

وهكذا اذن فان التمحيص الناقد للمعرفة يفصح لنا عن شلال من الاخطاء وهي في الواقع خطا واحد اعتبر في مستوياته الاربعة : انه الخطا الوجودي .

اما (ب : I و 2 و 3) فانه يرجع الامور الى نصابها : ليست معرفتنا الا المجهود الذي يقوم به الانسان لفهم الوجود والفعل فيه (الاجتهاد) بفضل الخضوع له (الاعتقاد) . وذلك الاجتهاد الشامل في الزمان هو الثقافة التي هي تعلم تجريبي وتاريخي يسود فيه الانسان شيئا فشيئا مد العوارض وجزرها (التاريخ) . وهذه السيادة على الوجود التي يوصلنا اليها مجهودنا هي عادتنا عن الوجود وليست ضرورة ما يوجد في مجراه .

المفهومات الوجودية

وهذا الوجود الذي يحضر لدينا في صورة التجربة لا المنطق (أ I) والذي ليس ادراكنا له الا خيالا لا عقلا (أ 2) ، لا ينحصر في عادتنا عنه (أ 3) .

وليست هذه العادة ، اذا فهمناها ، الا الثقافة (أ 3 – ب 3) حيث تصبح التجربة اجتهادا (أ I ◄—► ب I) والخيال اعتقادا (أ 2 ◄—► ب 2) وهكذا اذن فان الثقافة والعادة مخالفان للوجود .

فلانه تحرر من نسقية العادة والثقافة التي لا يمكن لها ان تدعي الضرورة ، يصبح حرية مطلقة او ارادة .

فليست المعرفة وليس الوجود عقلا . اما المعرفة فهي مظهر من مظاهر ارادة الانسان المتناهية التي ، في تطبيقها على الوجود ، اي على الارادة الالهية اللامتناهية ، ليست الا الثقافة الانسانية وتاريخها : هو الاجتهاد الانساني الشامل . ذلك هو الانتقال من وضع العقل اليوناني الى وضعه العربي . لذلك سيتبع تحديد لاوصافهما (جدول 3) .

جدول عدد 2

حدود المفهومات

1

1) **التجربة** : استقراء القوانين الاحتمالية – تطبيق العقل على مجرى الظاهرات (تطبيق الصوري على الواقعي) .

2) **الخيال** : وله معاني ثلاثة :

أ) التوارد : التماثل والتضادد والتساوق والتلاحق في الزمان والمكان : كل ذلك يولد ترابطا خياليا بين الاشياء .

ب) الاستجابة الشرطية : سيلان اللعاب ساعة الغذاء ، مثلا .

ج) التعميم المطلق للتجربة والعادة التي تتوهم نفسها بذلك عقلا .

ان التجربة هي اساس المعرفة الموضوعي . اما الخيال فاساسها الذاتي ، والنفسي . وتضاف الى هذه الاليات النفسية للمعرفة اليات اجتماعية : المصالح والتربية من حيث هما مصدران للقيم والمعايير والمبادى .

3) **العادة** : ولها بعدان .

أ) بعد نفسي : التجربة والخيال .

ب) بعد اجتماعي : المصالح والتربية .

2

1) **الاجتهاد** : مجهود التحكم في مد الظاهرات وجزرها وفهمها (المعطيان النصي والواقعي) .

2) **الاعتقاد** : في 1 و 2 : أ + ب = ج . ويعني ذلك الايمان بضمان الله ان مجرى العالم هو ما يظهر لنا الى حد الان .

والاجتهاد هو اساس المعرفة موضوعيا . اما الاعتقاد فهو اساسها الذاتي . وكلاهما يمثلان اساسها الديني .

يضاف الى هذين الاليتين الدينيتين للمعرفة الاسس المؤسسية : واعني المجرى الجماعي للعقل ومؤسسة الاجتهاد المطلق .

3) **الثقافة** : ولها بعدان :

أ) بعد ديني : الاجتهاد والاعتقاد .

ب) بعد اجتماعي : مجرى العقل ومؤسسة العقل .

المفهومات الاقنعة واماطتها .

قبل الاماطة	بعد الاماطة
المنطق او الجدل	التجربة
العقل	الخيال
الضرورة	العادة
الثقافة الخارجة عن التاريخ .	الثقافة التاريخية

جـــدول عـــدد 3
جـــدول وضعـــي العقـــل

	وضعـا العقـل المتغيـرات	وضع العقـل اليوناني		وضع العقل العربي
خصائص المعرفة	المثال المعرفي ـ خصائص المعرفة	ـ العقـل ـ هـي : أ) ضرورية ب) منطقيـة ج) نظرية تاملية د) وجوديـة		الارادة ـ هـي : أ) عاديـة ب) اجتماعية نفسية ج) عملية نظرية د) اجرائيـة
خصائص الوجود	ـ المبـدا الوجودي ـ خصائص الوجود	ـ العقـل ـ هـي : أ) ضروري ب) متنـاه ج) غائـي د) منغلـق		ـ الارادة ـ هـي : أ) حـر ب) لامتنـاه ج) لامعلول د) منفتـح
وضع العقل الوجودي	ـ السببيـة ـ موضوع المعرفة ـ الحقيقة في المجتمع ـ الفعل والخلق الفني	ـ مابعدية تقنية ـ الطبيعـة ـ سلطة روحية ـ تمثيلي محاك		ـ فقهيـة عمليـة ـ الرمـز ـ اجتهـاد ـ مجرد ، ابتداعي
وضع العقل المعرفي	ـ المبـدا ـ العمليـة ـ فقه العلم ـ الـروح	ـ السبـب ـ استنتاج ـ المنطـق ـ تامـلي		ـ القانون ـ استقـراء ـ علم النفس ـ تجريبـي

جدول الحدود – عدد 4 –

حدود النظم

		I النظام الوجودي	2 النظام المنطقي	3 نظام الاجتهاد (أو I وكانه 2)
الوجود او الله	الوجود خصائصه	الحقيقة من حيث هي ارادة او رمز للارادة – لا يحاط ادراكا – لا مرد له – لا متناه – حر	الحقيقة من حيث هي موضوع معين – معقول – طيع – متناه – ضروري	الحقيقة من حيث هي تجربة – اجتهاد تعقيلي – اجتهاد سيادي – تاريخ – عادة او ثقافة
المعرفة او الإنسان	المعرفة خصائصها	المعرفة الذوقية او التصوف – الرهبة – الاسلام – الحب – الخضوع	المعرفة التحصيحاصلية او العلم العقلي – الثقة – السيادة – اللامبالاة – الهوية	المعرفة الاجتهادية او العلم التجريبي – الكفاح – الفعل – التانيس – الثقافة كتاريخ
طبيعة النظام	تعذر ارجاع النظم الى بعضها البعض	نظام الحقيقة الالهية والمعرفة الدينية . يسهم الانسان في هذا النظام بارادته الوجدانية . فيكون الوجود حرية ، والمعرفة حبا ، ووضعية الانسان الاسلام .	نظام الحقيقة المحددة او التعريفية والمعرفة العقلية . فيكون الوجود تعريفيا ، والمعرفة منطقية ، ووضعية الانسان اللااهتمام . Ataraxie	نظام الحقيقة التجريبية او التاريخية والمعرفة الاجتماعية. ويسهم فيها الانسان بارادته الفاعلة ، فيكون الوجود تاريخيا ، والمعرفة اجتهاد وتجربة ، ووضعية الانسان الثقافة
	البعد الانساني	الايمان	العقل	الفعل

البـــاب الرابـــع

الشروط الثقافية لامكانية اعـادة التحديد

الفصـــل الاول

دور موضوعي الفكـــر العربي المفضلين

لقد مكنتنا اللمحة التاريخية التي اوردناها في خاتمة الباب الاول ، من فهم مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي لماذا كان ، تاريخيا ، المشكل الرئيسي في الثقافة العربية . لكن التاريخ لا يفسر الحل المخصوص الذي اعطي لهذا المشكل . لذلك سنحاول ، في هذا الفصل ، وصف الشروط التي صيرت حل الغزالي ممكنا وتحليلها . ولقد اشرنا بعد الى هذه الشروط : فهي ما ينجر عن موضوعي الفكر السائدين في الثقافة العربية من جهة ، ووضع عمل الفكر وجريانه كمؤسسة من جهة ثانية . فاما الموضوعان فهما اللغة والفقه ، وكل ما عداهما من مواضيع الفكر كان تابعا لهما او في خدمتهما . واما وضع عمل الفكر من حيث هو مؤسسة ، في الثقافة العربية ، فليس هو شيء آخر غير مؤسسة الاجتهاد .

1

ان الاسلام ، بغض النظر عن اهميته الدينية ، حدث ثقافي خطير : فهو قد كان المناسبة التي حققت انتقال الثقافة العربية من المرحلة الشفهية الى المرحلة الكتابية . وليس من عدم الكتابة الى الكتابة ، فهذه تقدمت الاسلام . بل من شعب شفهي الى شعب كتابي بفضل التعليم الديني في المساجد ، حيث انها اساسا ، مؤسسات تعليم . ان الكتابة والقراءة اصبحتا واجبا دينيا لانهما وسيلة اساسية للقيام بالواجبات الدينية الاخرى . ولما كانت بعض هذه واجبات عينية اصبحت الكتابة تعتبر كذلك او تكاد وليست مجرد فرض كفاية . فالقران نص مقدس واذن يفرض الايمان عدم تحريفه ، ومن ثم عدم الاكتفاء بالذاكرة وحدها مما حتم التدوين والكتابة . ولم يفعل القرآن بمجرد وجوده فقط . بل ، من حيث هو

كلام . كان هدف الدراسات اللغوية واساسها . ومن حيث هو تشريع كان اساس الفقه واساس العلوم الادوات . وهذان الصنفان من الدراسات يمثلان النواة التي انتظم حولها كل نشاط الفكر العربي الامر الذي احدث كتلة من المواد والمعارف تتجاوز قدرة مجرد الذاكرة النفسية او الشفهية . ومن ثم فهي تحتم الاستناد على ذاكرة اجتماعية اي الكتابة والكتاب (أ) .

2

وهذان الدراستان تلعبان . في تحقيق هذا الانتقال ، دورا يتعادل في الاهمية : فهما عينتا ، بفضل خصوصية موضوعيهما (اللغة والاحكام) ، منهجا طبع العقل ومكن من اعادة تحديد وضعه الوجودي والمعرفي ووجهه وجهة جديدة . لكن هذه الثورة الثانية لم تتحقق الا لان وضع العقل الوجودي والمعرفي كان قد صار مشكلا .

لقد استعمل المفكرون العرب ، لحل المشاكل الآزفة للثورة الاولى (الانتقال من المرحلة الشفهية الى المرحلة الكتابية) العقل اليوناني كما وجدوه عندئذ في الشرق ، لبناء هذين الفنين : اعني انهم قد استعملوا العقلانية اللفظية والغائية التي تعتمد على المجرى الكلامي والجدلي دون التجربة والنظرية الاجرائية . لكن هذا الاتجاه حدت منه طبيعة النص التي تفرض ، ضرورة ، الاخلاص له وعدم ارضاخه لنظام لم يفصل له .

ومع ذلك فان العقل اليوناني المفروغ منه (اي الذي لم يبق موضوع

أ) ويمكن ان نجزم صادقين ان حضارة الكتاب الحقيقية الاولى وحضارة التعنيم الشامل (الديني والتربوي والسياسي بالمساجد) هي الحضارة العربية . بل ان صناعة الكتاب والمكتبات صارت الهم الاول لابناء هذه الحضارة في كل عهودها ، وخاصة في عصرها الاسلامي .

مسالة) صار ، عند العرب ، تعديا صرفا على الموضوع باسم التناسق العقلي المفترض (لتاسيس شرعية الاستعمال) فكان التاويل المشط والخيالي . ذلك ان استعمال مقولات لم تقد من الحقيقة التي تطبق عليها ادى الى مشاكل غير قابلة للحل ، وخاصة الى تفريعات مابعدية شنيعة ومخيفة تناقض الاسلام والعقل السليم ، وتشوه هذين الموضوعين (اللغة والفقه) .

3

لذلك كانت المسائل الابستمولوجية التي تهدف الى ملاءمة المنهج بالموضوع قد اتخذت شكل المشاكل الربوبية . ومسالة وضع العقل الوجودي والمعرفي تجمع في ذاتها هذين الاهتمامين : الاهتمام الربوبي والاهتمام الابستمولوجي . واذا كان اغلب المتكلمين قد توقفوا عند الاهتمام الاول فلم يتجاوزوه ، فان مزية الغزالي تكمن في انه شرع في اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي على المستوى الابستمولوجي ايضا ، بعد وضع الاشعري المسالة على مستواها الربوبي . وهذا المستوى الاخير لم يغرب ، بل انه يبدو ـ بل انه ـ الدافع الحقيقي لمعركة الغزالي مع الفلاسفة . لكن سيرة اعادة التحديد ابستمولوجية ايضا ، كما اوضحناه في العلوم الثلاثة التي درسناها سابقا (مابعد الطبيعة ـ الاخلاق ـ الطبيعة) .

ان طغيان الاهتمام الربوبي سيغطي الاهتمام الابستمولوجي ، ويسم مشروع الغزالي بالدفاعية ونفي العقل . ولا شك ان مصدر مصير عمل الغزالي يؤول الى ذلك الطغيان : فرجال الدين ، لانهم يغلبون الاهتمام الربوبي ، لم يروا من عمل الغزالي الا ما يعتبرونه نتيجة ايجابية ، اي الدفاع عن الدين والاطاحة بالفلسفة . اما الفلاسفة فهم لم يروا الا ما يعتبرونه سلبيا ، اي نقد العقل ونفي شروط استعماله . لكن لا احد منهم ، فيما يبدو ، انتبه الى اعادة تحديد وضع العقل

الوجودي والمعرفي . ولقد حاولنا ادراك هذا التحديد المتجدد مع تفسير النتيجة التي ادى اليها (وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي) والسبب الذي جعل ادراكه لم يكن ممكنا (وضع العقل الوجودي والمعرفي اليوناني والاهتمام بالمشاغل العينية دون النظام العقلي) .

هنا يبرز الدور الاجرائي لهذين المفهومين : مفهوم وضع العقل الوجودي والمعرفي العربي واليوناني . فاولهما يعني : « الشروط التي مكنت من اعادة تحديد وضع العقل » . وثانهما يعني : « الشروط التي حافظت على وضع العقل السابق » . وهما اتجاهان يوجدان ، طبعا ، في نفس الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي ، ويمثلان عنصريها الاساسيين

4

ان اعادة التحديد هذه تهدف الى ملاءمة المعرفة العقلية بموضوعاتها المدروسة وبوضع العقل من حيث هو مؤسسة في الثقافة العربية . ذلك ان شروط امكانها تكمن في الملاءمة مع هذين الموضوعين السائدين في الثقافة العربية ، وفي مؤسسة الفكر في الثقافة العربية .

وبالرغم من وثوق روابط الدراسات الفقهية واللغوية ، بل انهما احيانا شيء واحد (اذ الحكم نص والنص اساسا حكم او نص قرآني) ، فاننا سنفرق بينهما لندرس بدقة الكيفية التي بها حدد كل منهما اعادة الملاءمة تلك التي تشخصت في صورة اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي . — لقد كانت اللغة اذن احد مواضيع الفكر العربي المفضلة . ولقد كانت ،بالنسبة للجميع ، الوضعيين منهم والتوقيفيين ، ثمرة التحكم الانساني عند الاولين والتحكم الالهي عند التالين . فجواب السؤال : لماذا هذه الصيغة ، او هذا البناء يكون : اما هكذا تكلمت العرب ، او هكذا اراد الله . وهو الاثنان معا ، اذ القرآن كلام الله ، لكن على عادة العرب .

واذن فالسؤال « لماذا ؟ » لم يبق ذا معنى ، وهو ، اذا طرح ، فجوابه بسيط ، وهو ليس هو المطلوب (أ) ماذا يبقى اذن ان نفعل لنعرف موضوعا كهذا ؟ لم يبق الا ان نصفه وان نحصي عناصره لاستخراج بنيته ، قوانينها وطبيعتها . وهكذا فان المعرفة العقلية للغة تتجنب الامتدادات المابعدية التي تجعل الفكر عقيما في اغلب الاحيان : انها تصبح معرفة عقلية تجريبية . فعندما يعترض السيرافي على متى ابن يونس قائلا : « ودع هذا اسالك عن حرف واحد وهو دائر في كلام العرب ومعانيه متميزة عند اهل العقل . فاستخرج انت معانيه من ناحية منطق ارسطوطاليس الذي تدل به وتباهي بتفخيمه ، وهو « الواو » . وما احكامه ، وكيف موقعه وهل هو على وجه واحد او على وجوه » (I) ، الا يعني بذلك ان المنطق لا يجدي نفعا بمفرده في معرفة اللغة ؟ الا يؤول هذا الاعتراض الى مطالبة متى بن يونس بان يستنتج ، بقوة المنطق وحده ، ما يريد من خصائص الواو ؟ وهذه الفقرة التالية توضح تاويلنا وتدقق معناه : « ودع هذا قال قائل : « من الكلام ما هو مستقيم حسن ومنه ما هو مستقيم كذب ومنه ما هو خطا . ففسر هذه الجملة . واعترض عليه عالم آخر . فاحكم انت بين هذا القائل والمعترض وارنا قوة صناعتك التي تميز بها بين الخطا والصواب وبين الحق والباطل ... فان قلت كيف احكم بين اثنين احدهما سمعت مقالته والاخر لم احصل على اعتراضه قيل لك استخرج بنظرك الاعتراض ، ان كان ما قاله محتملا له ثم اوضح الحق فيها لان الاصل مسموع لك فلا تتعاسر

أ) طبعا ، عندما يتعلق الامر بالتعليل النفساني الغائي الذي يؤدي الى تفريعات مابعدية . اما اذا كان الـ « لم » ينصب عن البحث في علاقات التشارط بين الظاهرات اللغوية ذاتها ، فذلك بحث علمي لا ينكره علماء اللغة مثل ابن جني وابن مضاء القرطبي .

I) ابوحيان التوحيدي نفس المصدر ، نفس الطبعة ص 74 .

علينا » (1) . فهذا يبين باجلى بيان ان اعتراض السيرافي يتعلق بمدى المنطق ، اذ يتعذر عليه هنا استنتاج معرفة مادية بالاقتصار على قوته الصورية المحض . – فالمعرفة ليست اذن منطقية بل تجريبية ، ليست صورية بل تابعة لمحتواها . (ضرورة الرجوع الى المحتوى تتاتى من كونه ذا قوانين تخصه ما دام ليس مفروضا عقليا ومن ثم فهو لا تسطتاع معرفته الا بالتمحيص والكشف الوضعي والتجربة : ان للمحتوى منطقة الذاتي الذي ينطبق مع مفاصله الذاتية) .

لكن نفي مضاعفة الواقع بفرضية العقلانية المتناسقة التي تجعل معرفته بمجرد المنطق ممكنة ، يتولد عن النتائج المابعدية وتشويه الموضوع المنجرة عنه .

فابن مضاء الاندلسي ، في نقده للنحاة الفلاسفة ، يضمر ان نقده ما كان ليحصل لو كانت فرضياتهم مجرد خطط تهدف الى دراسة اللغة دراسة اجرائية ناجعة « . فان زعم النحويون انهم لا يريدون بقولهم في أزيدا اكرمته) وما اشبهه ان (اكرمت) الذي انتصب به زيد مراد للمتكلم ، ولا ان الكلام ناقص دونه ، وانما هي شيء موضوع مصطلح عليه ، يتوصل به الى النطق بكلام العرب ، كما فعل المهندسون حين وضعوا خطوطا مصنوعة – هي في الحقيقة اجسام – مواضع الخطوط التي هي اطوال لا اعراض لها ولا اعماق ونقطا – هي ايضا اجسام – مواضع النقط التي هي نهايات والتي هي لا اطوال لها ولا اعراض ولا اعماق ، وقدروا في الفلك دوائر ونقطا ، وتوصلوا بذلك الى البرهان على ما ارادوا ان يبرهنوا عليه ولم يخل ايقاع هذه مواضع تلك بما قصدوا ، بل حصل اليقين للمتعلمين تلك الصنعة ، مع معرفتهم بوضع هذه موضع هذه ، قيل

1) ابوحيان التوحيدي ، المقابسات ص 84

النحويون ليسوا بهؤلاء ، لانهم قالوا : ان كل منصوب فلا بد له من ناصب لفظي ، فان جعلوا هذه المحذوفات التي لا يجوز اضمارها معدومة على الاطلاق في النطق والارادة ، والكلام تام دونها ؛ فقد ابطلوا ما ادعوه من ان كل منصوب فلا بد له من ناصب . وايضا فان وضع الاجسام مواضع الخطوط والنقط الهندسية تقريب وعون للمتعلم ، ووضع هذه العوامل لا شيء فيه من ذلك بل تقدير وتخييل » (1) .

لما كان هذا التعقيل لا يقوم بالوظيفة الاجرائية المنتظرة منه ، ولما كان مصدر امتدادات ما بعدية ، فانه صار منافيا للمعرفة الحقيقية ، ولا بد من بيان فساده . وذلك ما حاول القيام به ابن مضاء في كتابه الرد على النحاة .

5

لكن كيف يمثل هذا شرطا من شروط حل الغزالي ؟ ما علاقته به ؟ الجواب بسيط : الغزالي نفسه كان يرى مثل هذا الراي ، اي ان الاستنتاج المنطقي لا دخل له ، عنده ، في اللغة . فاللغة عادة امة ويجب ان تعلم بالتمحيص المنهجي والكشف الحقيقي وليس بالقياس المنطقي : « الاسم اللغوي لا يثبت بالقياس فلا يجوز اثبات اسم الخمر للنبيذ والزنا للواط والسرقة للنبش والخليط للجار بالقياس ، لان العرب تسمي الخمر اذا حمضت خلا لحموضته ولا تجريه في كل حامض وتسمي الفرس ادهم لسواده ولا تجريه في كل اسود وسمي القطع في الانف جدعا ولا تطرده في كل غيره ... » (1) ثم يضيف في نفس الكتاب

1) ابن مضاء القرطبي ، كتاب الرد على النحاة طبعة الدكتور شوقي ضيف دار الفكر العربي ص 98 – 99 .

2) الغزالي ، المستصفى ص 90 ج 2 .

هذا السؤال ويجيب عنه بالنفي : « (في ان الاسماء اللغوية هل تثبت قياسا ؟) وقد اختلفوا فيه : فقال بعضهم : سموا الخمر من العنب خمرا لانها تخمر العقل فيسمى النبيذ خمرا لتحقق ذلك المعنى فيه قياسا عليه حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم : « حرمت الخمر لعينها » وسمي الزاني زانيا لانه مولج فرجه في فرج محرم ، فيقاس عليه اللايط في اثبات اسم الزاني حتى يدخل في عموم قوله تعالى : « الزانية والزاني » ، وسمي السارق سارقا لانه اخذ مال الغير في خفية وهذه العلة موجودة في القياس فيثبت له اسم السارق قياسا حتى يدخل تحت عموم قوله تعالى : « والسارق والسارقة » . وهذا غير مرض عندنا ، لان العرب اذا عرفتنا بتوقيفها انا وضعنا الاسم للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واختراع . فلا يكون من لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا . وان عرفتنا انه وضعته لكل ما يخامر العقل او يخمره ، فكيفما كان فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بقياسنا ، كما انهم عرفونا ان كل مصدر فله فاعل . فاذا اسمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس ، وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون الخمر ما يعتصر من العنب خاصة واحتمل غيره . فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم . هذا وقد رايناهم يضعون الاسم لمعاني ويخصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا لحمرته والثوب المتلون بذلك بل الادمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم لانهم ما وضعوا الادهم والكميت للاسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر ـ وكما سموا الزجاج الذي تقر فيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وان قر الماء فيه ، فاذا كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس . وقد اطنبنا في شرح هذه المسالة في كتاب « اساس

القياس » . فثبت بهذا ان اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها قياس اصلا » (1) (أ) ـ وهكذا اذن ، فاللغة ، عند الغزالي ، وضع تحكمي (لأمة ما) تجب معرفته مباشرة وفي جزئياته وتفصيله ، لا بالقياس ، اذ لا علاقة للاسماء بتماثل الاشياء المسماة .

بل هو يعمم هذا التصور الى الصيغ الصرفية حيث تصبح صيغة اسم الفاعل المشتقة من المصدر وليدة وضع وتوقيف وليست وليدة قياس .

6

وهكذا ، فاللغة ، من حيث هي موضوع خاص ، تحكمي ، فرضت على الفكر الارتباط الوثيق بالمعطى لمعرفته بالكشف والوصف والتجربة التي تستخرج قوانينه ، ما دام القياس تقولا على الموضوع وتشويها له . ذلك ان فكرة التوقيف تعني التحكم المطلق او اللامعلولية المطلقة وهي بذلك تنفي التعميم والانتقال بالاستدلال المحض من شيء الى شيء آخر يعمم عليه اسم الاول للتماثل والشبه الموجود بينهما ، الا في حدود منهجية محددة واجرائية .

والمنهج الذي تستعمله هذه المعرفة العقلية الناتجة عن الارتباط الوثيق بالموضوع يصفه ابن جني في النص التالي : « وانما هو علم (يعني علم النحو) منتزع من استقراء هذه اللغة . فكل من فرق له عن

---

1) الغزالي ، المستصفى ص 146 .

أ) يوجد في هذين النصين غموض للخلط بين المستويين الفقهي واللغوي . وهو امر نبهنا اليه في منطلق هذا الفصل . لكن خاتمة هذا النص ومثال الصيغ (اسم الفاعل المشتق من المصدر) تبين ان طابع اللغة القياسي كان ـ عند فقهاء القياس ـ حجة لقياسهم الفقهي . والغزالي يدحض هذه الحجة وهو، من ثم ، يدرس اللغة هل هي قياسية او توقيفيه . ولانهمل هذه المناسبة للتذكير بان التوقيف ليس ما يقابل نظرية الوضع بل هو هي في المستوى الوجودي : اذ التوقيف هو الوضع والتحكم الالهيان وهو هنا يقابل القياس (المتضمن للغائية العقلية) لكونه تحكميا واراديا .

علة صحيحة وطريق نهجة كان خليل نفسه وابا عمرو فكره . الا اننا – مع هذا الذي رايناه وسوغنا مرتكبه – لا نسمح له بالاقدام على مخالفة الجماعة التي قد طال بحثها وتقدم نظرها وتتالت اواخر على اوائل واعجازا على كلاكل .. الا بعد ان يناهضه اتقانا ويثابته عرفانا ، ولا يخلد الى سانح خاطرة ولا الى نزوة من نزوات تفكره . فاذا هو حذا على هذا المثال وباشر بانعام تصفحه احناء الحال ، امضى الراي في ما يريه الله منه ، غير معاز به ولا غاض من السلف – رحمهم الله – في شيء منه . فانه ان فعل ذلك سدد رايه وشيع خاطره وكان بالصواب مئنة ومن التوفيق مظنة » (1) .

يتكلم النص طبعا ، في شروط التفكير الشخصي في النحو . ولكنه ايضا يحتوي وصفا دقيقا لهذا « التمحيص المنهجي » : المثابرة ، والملاحظة والبحث والكشف وتمحيص الجزئيات . وفي كلمة اسبقية المعطى والوقائع على الاستدلال الكلامي والمنطقي الخالي من المحتوى والمستند الى فرضيات وهمية او متسرعة . بل ان هذا النص يعين ان الفرضية يجب الا تكون « الا بعد ان يناهضه اتقانا ويثابته عرفانا » وليس « سانح خاطرة .. ولا .. نزوة » . ذلك انه ، كما يرى الغزالي ، كل شيء ممكن الوجود عقلا – ولا شيء دون التجربة او النص يمكن ان يحدد الصادق من الكاذب والواقع من الباطل ما دامت التعيينات الموجودة حقيقيا تحكمية ، ممكنة وغير ضرورية حتى يمكن استنتاجها .

ان أهمية المعطى هذا ، عند ما بلغت ذروتها ، ولدت في المعطى النصي ، لقدسية الموضوع ، المدرسة الظاهرية التي تقابل التطرف العقلاني والمنطقي

1) ابن جني ، الخصائص ، طبعة دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت محمد علي النجار ، ج 1 ص 189 – 190 .

بالتطرف المادي والتجريبي . وهكذا نمر من الغائية العقلانية الى الوقائعية الظاهرية التي لا صورة لها ولا شكل . وفي كلتا الحالتين لم يتم ابتداع المنهج التجريبي بعد ولم يقع تحديد وضع العقل . والغزالي هو الذي سيحقق هذين الامرين . وعندئذ لم تبق الثقافة العربية دفاعية ، ولكنها تتحدد بنشاطها وفعلها اي انها اصبحت تستقي وجهتها من وجودها بعد ان اكتشفت مبدا عقلها ووضعه .

7

اما الفقه ، فان دوره ، كما اشرنا اليه سابقا ، اعمق . لقد راينا كيف ان نفي ضرورة الاقتران السببي تنجر ايضا عن تعميم السببية الفقهية على السببية الطبيعية ، بالاضافة الى نقد مفهوم الضرورة نقدا منطقيا محضا ونسقيا .

لكن السببية الفقهية ليس لها من السببية العقلية الا الاسم . فما يعنيه الفقهاء بهذا المفهوم ، يصوغه الغزالي في هذا النص : « واعلم ان اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء واصل اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي به ينزح الماء من البئر . وحده ما يحصل شيء عنده لا به . فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق ، ونزح الماء بالاستسقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل . فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الوضع ، واطلقوه على اربعة اوجه – الوجه الاول : وهو اقربها الى المستعار منه بما يطلق في مقابلة المباشرة اذ يقال ان حافر البئر مع المردي فيه صاحب سبب والمردي فيه صاحب علة . فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر . فما يحدث عنده لا به يسمى سببا . – الثاني : تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة ، ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل

بالواسطة اشبه ما لا يحصل الحكم الا به - ، - الثالث : تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سببا : كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث . فاليمن هو السبب . وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع انه لا بد منهما في الوجوب . ويريدون بهذا السبب ما تحسن اضافة الحكم اليه.. ويقابلون هذا بالمحل او الشرط . فيقولون ملك النصاب سبب والحول شرط . - الرابع : تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة . وهذا ابعد الوجوه عن وضع اللسان . فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به . ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها ، بل بايجاب الله تعالى ، وبنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم . فالعلل الشرعية في معنى العلاقات المظهرة ، فشابهت ما يحصل الحكم عنده ... » [1] واذن فالسبب لا فاعلية له ولا حتمية فيه . انها شروط او علامات تمكن من التعرف على الحكم وتؤسس التعليل او البحث عن علة الاحكام ليتم تعميمها على الحالات التي لا تشير اليها النصوص ، وهذا العمل الاجرائي المحض يعتمد على مؤسسة الاجتهاد ، كما يبين ذلك الغزالي في الفصل المطول الذي يخصصه للقياس الفقهي (المستصفى صفحات 53 - 87 : الفصل الثالث الجزء الثاني) . ويخلص من هذه المناقشة الطويلة التي احلنا اليها القارىء ان القياس ضروري وانه يتركز على الاجتهاد ويضبطه الارتباط الوثيق بالمعطى النصي .

ويجدر هنا ان نؤكد ان الغزالي لم يعتبر جدية الا الاعتراضات التي ترفض القياس باسم الطابع التوقيفي للاحكام [2] ، اي كونها تحكمية لا تخضع

---

[1]) الغزالي المستصفى ج 1 ص 60 .

[2]) يبدو ان الغزالي لا يعترف - على الاقل نظريا - الا بوجاهة الموقف الظاهري من القياس . ولكنه يبين مشروعية القياس لاسباب عملية اجرائية . وهو يقصره على الاحداث والافعال والاشياء التي تشير اليها النصوص حال صدورها من قبل المشرع .

الى علة غائية . ذلك ان الغزالي يعترف بانه لا وجود لعلة لكون صلاة ما مثلا تتركب مما تركب منه من ركعات لا اكثر ولا اقل او لكون سن الرشد هو كذا وليس كذا .

لكن منهج التعليل يظل ضروريا ، اذ بدونه لا نستطيع الا ان نقع في طريقة الحالات الجزئية والاسمية فلا يصبح ، مثلا ، حكم القمح منسحبا على السميد ، وان كان منه ، لانه ليس له نفس الاسم . ان الارتباط بالمعطى لايمكن ان يحصر النصوص في المنفصل اللفظي الذي لا يتكافأ مع لحظات الواقع ومعطياته المتصلة . لذلك يحل الغزالي هذا المشكل بالتمييز بين السببية الفقهية او ، بصفة ادق ، بين شروط الحكم الفقهية ، وبين السببية العقلية ، حيث يقتضي السبب مسببه ضرورة . فالسبب او الشرط ، في الفقه ، هو العلامة الملائمة والاكثر اجرائية في تحقيق الوظيفة الفقهية . اعني تنظيم حياة الانسان الدينية والاجتهادية . وهنا ايضا لم يبق محل لـ « لماذا » المابعدية ، او البحث عن سر يترجم عن الحكمة والغائية . فالله لا يجب عليه شيء ولا وجود مطلقا للغائية ...

ان هذا المنهج ، عند تطبيقه في الفقه ، يؤدي الى كشف تصنيفي للمادة الفقهية لا اكثر ولا اقل ، اعني الى اعداد مجلات تشريعية يعاد دائما فتحها فلا تغلق ابدا للاتناهي هذه المادة .

واذا كانت المادة الفقهية اللامتناهية والصائرة دائما (افعال البشر وعلاقاتهم والاحداث والاشياء) خاضعة لنصوص فقهية متناهية وثابتة (النصوص القرآنية والسنة) ، فان مثل هذا المعطى النصي لا يوجد بالنسبة للمعرفة التجريبية . هذه المعرفة لن يحدها شيء غير حدها الابستمولوجي الذي ينتج عن نقد العقل . وهو حد تحاول التجربة تجاوزه جريا وراء اوهام ما بعدية ، فتحاول اثبات ما لا يسمح به او نفيه فتتحول ، بذلك ، الى مجرد خيال ووهم .

الفصل الثاني

دور مؤسسة وضع العقل او دور الاجتهاد

I

ان اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي بفضل الانتقال من العقل الى الارادة – وهو عمل يطابق اعادة ملاءمة المعرفة لموضوعها فتصبح علما عقليا تجريبيا – هي ترجمة نظرية لوضع العقل كمؤسسة اجتهاد شامل في الثقافة العربية . وسيبين ذلك ، اجلى بيان ، وصف هذه المؤسسة ومعنى خصائصها وتاريخها .

اولا : فالاجتهاد الشخصي واجتهاد الامام واجبان لكون السلطة الروحية ، مالكة الحقيقة المطلقة ، منعدمة في هذه الامة .

ثانيا : ويصحب هذه الاجتهاد الواجب ، فلسفة في الصواب والخطا ، تحرر العقل من مشاكل الخطا المابعدية ، اذا هو بذل المجهود والارادة الممكنين انسانيا لتجنبه .

ثالثا : ويمثل الاجتماع قمة الاجتهاد (اولا) ، وعصمة الامة قمة فلسفة الصواب والخطا (ثانيا) . وهما مبدآهما .

رابعا : ان انعدام السلطة الروحية (شرط امكان الاجتهاد) ، ووجوب مجهود الارادة في الاجتهاد (شرط امكان فلسفة الصواب والخطا) يمثلان الانتقال من العقل الى الارادة ، من حيث هما مبدأ وجودي ومثال معرفي .

خامسا : وهذه الخصائص الاربع تكون جوهر مؤسسة الاجتهاد او التحديد الجديد لوضع العقل في الثقافة العربية .

فالخاصية الاولى تعني ان الاجتهاد ، عند هذه الامة ، يقوم بوظيفة السلطة الروحية في الامم الاخرى (اي يشرع ويعلم) ؛ وتعني كذلك ان مؤسسة الاجتهاد لا معني لها كلما وجدت سلطة روحية . وهكذا فهذه الخاصية اذن تحدد الاجتهاد كمؤسسة تقوم مقام السلطة الروحية المنعدمة دون ادعاء مزاعمها في المعرفة المطلقة ذات المدى الوجودي .

والخاصية الثانية تبين لنا مغزى هذه المؤسسة : اذا كان الاجتهاد لا يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة (التي تزعمها السلطة الروحية او العقل ذو المدى الوجودي) ، فيجب ان تكون له فلسفة صواب وخطا او تصور نسبي للحقيقة ليتجنب المشاكل المابعدية التي قد تنجر عن هذا الاختيار . لكن هذه الفلسفة التي تحرر العقل لا بد ان تفرض عليه قاعدة المجهود والارادة ؛ وهما شرطا صحة كل اجتهاد . فالمجتهد العادل وحده له الحق في الخطا دون تبعة .

اما الخاصية الثالثة ، فانها تصف قمة الاجتهاد وقمة الفلسفة التي تصحبه . فاذا الاولى الاجماع والثانية عصمه الامة . وكلاهما يجعل الحقيقة انسانية اجتماعية . ان الاجماع وعصمة الامة هما مبدأ الاجتهاد وانسانية الحقيقة ونسبيتهما : اذ هما حيز امكان الاجتهاد والفلسفة التي تصحبه وضمنه يعملان ويجريان .

واما الخاصية الرابعة فهي تؤول انعدام ما يعوضه الاجتهاد (السلطة الروحية) ووجود شرط المجهود الانساني الذي يسمح بفلسفة الصواب والخطا التي تصير الاجتهاد ممكنا ، بانه الانتقال ، بالنسبة للعقل العربي ، من العقل الى الارادة من حيث هما مبدا وجودي ومثال معرفي . ولنشرح ذلك : فاذا كان انعدام السلطة الروحية يعوضه الاجتهاد المعتمد على تبرئة الخطا ، اذا بذل المجهود الانساني اللازم (اي الممكن انسانيا) ، الا يعني ذلك ان المهم ، بالنسبة لله ، ليس الحقيقة في ذاتها التي على الانسان ان يبلغها ، بل الارادة والمجهود المبذولان للصعود نحو الحقيقة ، اي نحو الله ؟ وفي هذا المعنى يصبح الدين ، في مدلوله الاسلامي ، مرادف للاجتهاد ، اي لتربية الارادة لتسير في سبيل الحقيقة (الله) .

واخيرا ، فان الخاصية الخامسة تلخص الخصائص الاربع بوصفها تحديدا جديدا لوضع العقل او للحقيقة . ولكنه ، من البين بنفسه ، ان الاجتهاد هنا اجتهاد ديني محض ، وان الاجتهاد الشامل اي الاجتهاد الثقافي والابستمولوجي الذي يعني الانتقال من وضع العقل المابعدي الى وضعه الاجرائي ، ليس الا تعميما للاجتهاد بمعناه الديني الى المعرفة باطلاق ، اذ الاول مبدا الثاني (كما رايناه في مصدر مفهوم السببية) .

2

يبدو تاويلنا لمؤسسة الاجتهاد ، التي تعوض السلطة الروحية خلا دعاويها ، محض خيال . لذلك سنحاول فحص الدور الذي تلعبه كل سلطة روحية لنبين متانة هذا التاويل . فالسلطة الروحية ، اذا ما وجدت ، تكون عقلا ذامدى وجودي ، اي ان علمها بالاحكام ليس اجتهادا تاتيه قيمته من شروط صحته ونجاحه ، بل هو الحقيقة المطلقة تاتيها قيمتها من مجرد كونها صادرة عنها . السلطة الروحية اذن تنصب نفسها عقلا يعرف الحقيقة واغراض الارادة الالهية ، معرفة وجودية . بل انها تذهب الى حد اللعنة والغفران بالنسبة للمنضوين تحتها .

ان ادعاءات السلطة الروحية الثلاثة ، اي الوحدة والمنع (أ) والكلية توافق عنصرا بعنصر الخصائص الثلاثة للعقل ، من حيث هو معرفة

أ) اعني بالمنع هنا خاصة المدرك من حيث هو يمنع بمفهومه دخول بعض العناصر التي لا ينطبق عليها ذلك المفهوم في ماصدقة كما في حد الحد بانه العبارة الجامعة المانعة .

وجودية . ففي امة لها سلطة روحية تدعي امتلاك الحقيقة ، يصبح الاجتهاد مروقا وعصيانا . لذلك قلنا ان وجود مؤسسة الاجتهاد يعد رفضا للسلطة الروحية ، وهو رفض يعني ، في صميم الحقيقة ، رفضا للمدى الوجودي للعقل .

وهذا الرفض، كما رايناه ، ينجر عن كون الحقيقة في ذاتها غير قابلة لان تعرف معرفة ضرورية (وهي المعرفة الوحيدة التي يرضى بها العقل) . لكن الانسان ينحو اليها بمجرد ارادته . وبذلك يصبح الاجتهاد او المجهود لبلوغ الفهم والمعرفة ، الدين ذاته ، ما دام المهم ليس النتيجة بقدر ما هو المجهود وحسن تسييره . فلا وجود للخطا ذي التبعية الا حيث لم يكن تسيير هذا المجهود حسنا ، وحيث لم تكن الارادة خيرة . فالحقيقة هي ما نبلغه بمجهودنا في دراسة النصوص ، بالنسبة للمعرفة الدينية ، وفي دراسة الواقع بالنسبة للمعرفة غير الدينية مع ضرورة المحافظة على الارتباط الوثيق بالمعطيين النصي والواقعي .

فما ان تنعدم السلطة الروحية حتى يتحول تعقل الواقع هو التعقل الذي يدرك الحقيقة احسن ما يمكن ، لا باطلاق - دينية كانت هذه الحقيقة ام غير دينية . - فما دامت المعرفة مجرد اجتهاد ، فانما ادراكها للحقيقة ليس حتما كل الحقيقة ولا ذاتها ومن ثم فهي ليست ازلية ولا ابدية بل تاريخية . فما ان يحدث تعقل للواقع اصدق حتى يتم تجاوز التعقل السابق . لذلك فان غلق باب الاجتهاد (دينيا وكذلك في غير المعرفة الدينية لكون الاولى كانت المعرفة السائدة والمنظمة) نتج عن الدوار الذي اصاب المسلمين امام هذه المؤسسة المذهلة ، ذات النتائج الخطيرة : فهي ثورة لم يكن ليقبل بها العقل عندئذ ، لانها تشمل جميع ميادين الوجود الانساني ، اذ السلطة الروحية التي نحاها

واراد تعويضها كانت استحواذية لا تترك امرا من الحياة الانسانية دون التدخل فيه . وحيث توجد السلطة الروحية او العقل ذو المدى الوجودي ، لا يمكن للاجماع - وهو قمة الاجتهاد - ان يوجد ، اذ الامة يمكن ان تخطىء وان تكون على ضلال ، ما دامت الحقيقة موضوعية لا نسبية . فلا معنى اذن لعصمة الامة . - وحيث يوجد الاجتهاد وحيث يكون الدين في جوهره اجتهادا تصبح الحقيقة الدينية ارادة الامة والحقيقة العملية ارادة الانسان . وهكذا فان حرية الوجود (ارادة الله) تحرره من معرفتنا فتصير هذه الاخيرة نسبية . وهذه النسبية تعيد لها خاصيتها الصعودية (بالنسبة للمعرفة الدينية) وخاصيتها الاجرائية (بالنسبة للمعرفة غير الدينية) . ان الاجتهاد مجهود دائب للمسالة في الوجود ومعرفتنا له ، وهو غزو مستمر للحقيقة .

ان المجادلات التي دارت حول مؤسسة الاجتهاد هذه في المجتمع العربي ، تؤيد وصفنا لخصائص الاجتهاد التي توافق تحليلنا النظري للمؤسستين المذكورتين (السلطة الروحية والاجتهاد) . فالذين يعارضون مؤسسة الاجتهاد ينقسمون الى فريقين : فريق يعارضها باسم وحدة الحقيقة العقلية واطلاقها وكليتها(اي باسم العقل ذي المدى الوجودي) ، وفريق الذين يعارضونها باسم الامام المعصوم (اي السلطة الروحية) . ولكن الفريقين يتفقان على الخصائص الثلاثة : وحدة الحقيقة وكليتها ومنعها لغير الوحدة . ومن ثم ، فهم يرفضون مؤسسة الاجتهاد . بل ان الشيعة تجمع الى الاعتراضات الاولى (الفلسفية) الاعتراضات الثانية (المنسوبة للسلطة الروحية) وهي ، في الواقع ، نفس الشيء : اعني مدى العقل الوجودي من حيث هو معرفة تدرك المطلق . اما المدافعون عن مؤسسة الاجتهاد فانهم ينقسمون الى من يقصره على الفروع والى من يطلقه الى الاصول - . ولكنهم ، في الواقع ، يتفقون جميعا على اعطائه

مدى مطلقا (في الشمول لا في البعد) اي انهم يطلقونه الى الاصول ، ما داموا يسلمون بان الاجماع – وهو قمة الاجتهاد – من مصادر التشريع .

3

لقد راينا كيف ان اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي تمتد عروقها في شروط امكانها الثقافية التي حاولنا تحليلها . وكان لهذه الشروط من الاهمية ما احدث انقلابا في هذه الثقافة فجعلها تنتقل من المرحلة الشفهية الى المرحلة الكتابية (وهو الانقلاب الاول الذي يبرز على السطح) ، ومن العقل كمبدا وجودي ومثال معرفي (وهو العقل الذي استعملته في البدء وهي يانعة غير قادرة على تنظير عقلها) الى الارادة في ذينك الدورين (وهو الانقلاب الحقيقي) .

فالمعطيان اللغوي والفقهي الذان طبق عليهما العقل ، جعلا منه منهجا يرتبط بهما ويهدف الى اعداد كشف عنهما ووصفهما حتى يستخرج قواعدهما وبناهما ، وبذلك يتمكن من معرفتها وتطبيق تلك المعرفة على وقائعهما التي ، لكونها لا متناهية ، لا يمكن ان يستنفذها العقل .

لكن هذا العقل الملاحظ ، الكاشف ، الواصف ، والمنهجي سيبقى هو هو في تطبيقنا له على الطبيعة ، اي انه سينظر الى الظاهرة الطبيعة على انها معطى عليه ان يعد لها كشفا ويصفها منهجيا . لذلك كان حجم الملاحظات والوصف واحيانا التجارب حول العوارض الطبيعية والتاريخية والجغرافية ينافس حجم الاثار الدينية والفقهية واللغوية . ان معالجة الواقع الطبيعي مثل معالجة اللغة والفقه ، ليس مردها

الى تكوين العلماء فقط (مجرد عوائد العلماء المنجهية) ، بل هي تنبع كذلك من مصدر اعمق : فالواقع نفسه ، طبيعيا كان او انسانيا او وجوديا كلام واحكام وافعال ترجع الى ارادة الله الحرة التي لا تطابق ، بالضرورة ، عقل الانسان ومصالحه .

ان معرفة واقع هذه طبيعته لا وجود فيه للغائية وللضرورة العقليتين الضامنتين للتناسق التام ولاستعمال العقل النظري الكسول ، تفرض المشروع التجريبي ، اذ هي تجعل العقل ينصت الى هذا الصنف الثالث من الكلام الالهي ، اعني الواقع الطبيعي . وبذلك يصبح العقل الذي يتصيد التشابه ويعمم بحثا عن الحدود ، غير ذي معنى ، بل العقل سيميز وسيفرق حتى يبلغ حد نفي التعميم ، ما دام وجود كل موضوع وتعيناته توقيفية (اي تحكمية غير معلولة) مثل معاني الرمز ، بحيث ان العلل التي تمكن من التعميم لا معنى لها وجوديا ، بل كل مدلولها عقلي اجرائي .

ان الغائية والنفسانية والعقلانية اللفظية المأنسة تمثل كلها اذن دعائم وضع العقل اليوناني . – ولقد راينا كيف ان الغزالي ، بنفيه للفعل السببي بين العوارض ، ارجع الفعل الى ارادة الله – . وما دامت هذه الارادة حرة ، فان الوجود يصبح متحررا من الضرورة المزعومة والتناسق العقلين وهما ركيزة تفاؤل الفلاسفة الساذج .

وما دامت هذه الارادة متجاوزة وغير قابلة لان تعرف ، فان العقل يتحرر من البحوث المابعدية لانها سدى ، ويتحول الى مجرد عمليات اجرائية لترتيب الوجود من وجهة نظر الانسان .

لكن الفلاسفة يزعمون ، على لسان ابن رشد ، ان المعرفة تصبح عندئذ مستحيلة ، اذا كان الوجود حرا منسوبا الى ارادة حرة : « فاذا لم يكن في الوجود الا امكان المتقابلين في حق القابل والفاعل ، فليس هاهنا

علم ثابت بشيء اصلا ، ولا طرفة عين ، اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر ، وله المثل الاعلى الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة . فان افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع ، واذا وجد عنه فعل كان استمرار وجوده في كل آن مجهولا بالطبع » (1) .

ما كان الاعتراض ليصدر عن ابن رشد لو تعلق همه بالطريقة التي ستجعل معرفة الوجود الحر الخالية من المدى الوجودي ممكنة : اعشي التجربة التي يضمنها الاعتقاد في ثبات مجرى هذا الوجود والاعتقاد في مطابقته لتجربتنا عنه ، وهما اعتقادان اساسهما خصائص النفس الانسانية اي الخضوع للعادة والخيال . لكن ابن رشد لا يمكن ان يقبل بمعرفة هذه طبيعتها ، وهو المعتاد بتمام عقلانية الوجود وانغلاقة وتناهيه وبالتطابق الوهمي بين العقلي والوجودي ، وهو تطابق يفترض منذ البدء لا كنتيجة .

4

ان الصيغ اللغوية والاحكام الالهية ومجرى الوجود الطبيعي كلها معطيات او وقائع لا تتضمن اية عقلانية غائية تجعل منها منظومات منغلقة علينا اكتشاف حكمتها وتناسقها . انها آيات ورموز ، انها خطاب الاله موجه للانسان . وعلى العقل ، عوض ان يفرض عليها نظام العقلانية الغائية ، ان يمحصها وان يكشف عمارتها ، وان يصفها ليستخرج منها ما يحتاجه الانسان . اما المعرفة الوجودية ، فهي ليست

1) ابن رشد ، تهافت التهافت ص 531 .

من مشمولات العقل . انها من مشمولات الارادة والسلوك والموقف .

ان الكلام القرآني ، كما اسلفنا آية ، والاحداث الطبيعية آية والتاريخ الانساني آية . كل شيء اذن آية او رمز للفعل الالهي . واذن فهي حرة ، لا معلولة ، ولا متناهية . انها توقيفية اي تحكمية لا غائية وراءها . وان في ذلك لدفنا ابديا لمبدا الغائية وللعقلانية التي هي غائية مقنعة . لقد بات واجبا على علم الانسان المتناهي والتدرجي ان يكتفي بادراك ثوابته ليخضع لها فعله ومنهجه وسلوكه ومن ثم ليمتكن من الفعل فيه .

ذلك اذن هو الدور الذي لعبه ذانك الفنان بفضل طبيعة موضوعيها وآداب البحث التي اوجبتها قواعد صحة الاجتهاد ومبداها . وتلك هي المعرفة النشيطة الفعالة الحقيقية .

اما دور الاجتهاد من حيث هو مؤسسة ومبدا لهذين العلمين ، علم اللغة وعلم الفقه ، وهذا الاخير خاصة ، فانه ابين . فهذه المؤسسة تعنى تحرير العقل ضعفين . فبانعدام السلطة الروحية يحرر الاجتهاد العقل من الدعاوي المابعدية التي توقف نشاطه ، وبتعويضه لها يحرر الاجتهاد العقل من الاستسلام : اذ المجهود الصادق والجدي يقوم مقام السلطة الروحية ويلعب دورها ، دون ان تكون له مزاعمها في الاطلاق والكلية والوحدة . فبما هو اجتهاد فقط ، يتخلى العقل عن كل دعوى مابعدية في امتلاك الحقيقة المطلقة ، ولكن بما هو ممكن ، بل واجب ، فانه يصبح اعترافا بقيمته ودوره .

بذلك ارجعت للعقل فاعليته واهميته مع حصره في ما يستطيع . وهذا الحصر يكمن في وضعه ، ليس داخل ذاته بفرضها معادلة للموجود ، بل بانزاله داخل الارادة او الوجود الحر الذي يتجاوزه من كل ناحية .

وفكرة عدم معادلة العقل للوجود يعبر عنها ابن خلدون احسن تعبير في هذا النص : « واما قولهم (الفلاسفة) ان السعادة في ادراك هذه المجهودات على ما هي عليه فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في اصل التوحيد من الاوهام والاغلاط في ان الوجود عند كل مدرك منحصر في ادراكه وبينا فساد ذلك وان الوجود أوسع من ان يحاط به او يستوفي ادراكه بجملته روحانيا او جسمانيا . » (I) .

ان الاجتهاد الذي يعوض السلطة الروحية ، خلا دعاويها ، هو فلسفة خطا مبررا او فلسفة الحقيقة النسبية ، اي التي لا دعاوي مابعدية لها . فهو يعوض زعم الحقيقة المطلقة التي تتبجح بها السلطة الروحية (او العقل ذو المدى الوجودي) بالايمان بمجهود الانسان الذي يصبح اهم ما في الدين واهم ما في الولوج للحقيقة ايا كانت . وكل ما وصفناه — والذي نتيجته الانتقال مما بعد الطبيعة الى المعرفة التجريبية — يعرفه النص التالي من مقدمة ابن خلدون « واما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه ، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض . اما ما كان منها في الموجودات الجسمانية — ويسمونه العلم الطبيعي — فوجه قصوره ان المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة ، كما في زعمهم ، وبين ما في الخارج غير يقيني ، لان تلك احكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية بموادها . ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي . اللهم الا ما يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين . فاين اليقين الذي يجدونه . واما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس ، وهي الروحانيات

I) ابن خلدون ، المقدمة ص 997 — 998 .

— ويسمونه العلم الالهي وعلم ما بعد الطبيعة — فان ذواتها مجهولة راسا ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها ، لان تجريد المعقولات من المواد الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحية حتى نجرد منها ماهيات اخرى بحجاب الحس بيننا وبينها ، فلا يتاتى لنا برهان عليها . ولا مدرك لنا في اثبات وجودها على الجملة الا ما نجده بين جنبينا من امر النفس الانسانية واحوال مداركها وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل احد . وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها ، فامر غامض لا سبيل الى الوقوف عليه » (I) .

ان النقد هنا — وهو ابستمولوجي بحت — يدعم نتائج بحثنا ، ويبين ان اعادة تحديد وضع العقل ، في الثقافة العربية ، تتاتى من التمحيص النقدي للمعرفة ذاتها ، وان كان باعث ذلك التمحيص المسائل الكلامية .

واول هذه المعرفة المعرفة التي موضوعها العالم الطبيعي : ان الصحة الصورية للاستدلال الصوري المجرد ، والذي يعمل بالتعريف والاستنتاج ، لا يعطى اية معرفة مادية يقينية ، اذ المادة — وهي خارج الذهن — قد تحوي عناصر تفسد المطابقة بين الصوري والواقعي .

فهل يمكن لنا اذن ، ان نقول ان المعرفة مستحيلة ، اذا كانت حجة ابن خلدون تعترض بعدم مطابقة الكلي للشخصي ، اذ لا علم الا كلي ولا حقيقة الا شخصية » (أ) ؟ ان جواب ابن خلدون بسيط : ان ما يجب

I) ابن خلدون ، المقدمة ص 996 — 997 .

أ) يتعلق الامر هنا باهم شكوك (Apories) ارسطو في نظريته للمعرفة . وابن خلدون يستعملها هنا حجة على تعذر المعرفة بمعناه الارسطي . كل ذلك من اساليب المنهج الجدالي الذي يدحض الخصم انطلاقا مما يسلمه من مبادىء . لكن النتيجة التي يستخرجها ابن خلدون هي التي تمثل تجاوزه للارسطية : فهو يستنتج ان التجربة تصبح اذن اساسية في جميع مراحل المعرفة وليس في حدود استقراء المبادىء حسب ارسطو . انظر بقية تحليل نص ابن خلدون .

ان يحقق مطابقة المعرفة لموضوعها هو التجربة وشهادة الحواس . وليس المنطق الصوري بمفيد في ذلك ، اذ ، حتى عند المطابقة ، فدليل مطابقة حكمه للحقيقة ليس الصحة الصورية ، بل شهادة الحس بذلك اي التجربة التي هي شهادة الحس العادية .

اما المعرفة المابعدية والربوبية ، فان ابن خلدون يعتبرها مستحيلة ، لان ما تتكلم فيه لا يمكن ان يكون موضوع تجربة . فلا يمكن تحديده بواسطة التجريد والتعميم ولا يمكن الاستدلال بخصوصه . فليس لنا عنه الا تجربتان (النفس والحلم) ولولاهما لما امكن ان نتكلم مجرد الكلام عن العالم الروحي . ـ ابن خلدون اذن لا يثق الا في العقل المشفوع بالتجربة . وهما لا يمكن ان يحيطا بالموضوع احاطة كاملة ، بل يدركانه بالتدريج . اما الاستدلال فانه يفترض ان الموضوع له نفس منطق الكلام الذي يمثل منطق ارسطو قانونه .

وابن خلدون لم يكتف بهذا التصريح المبدئي ، بل حاول تطبيق الدور الجديد الذي للعقل في دراسة منطقة جديدة من مناطق الوجود ، واعني المجتمع الانساني والثقافة والتاريخ (أ) ، برغم عدم خروجه من العقائدية الاسلامية ـ اليونانية المتعلقة بهذا الموضوع .

يمكن ان نقول اذن ، ان ابن خلدون لم يصبح ممكنا الا بفضل اعادة

أ) رغم كون التاريخ لا يمكن ان يكون موضوع علم بالنسبة للفكر اليوناني . لكن ما ذكرناه في الهامش السابق يبين كيف ان دور التجربة الجديد سيجعل الفردي ـ في التاريخ اذ لذلك لم يكن ليكون موضوع علم عند اليونان ـ قابلا لان يعلم . قد نثبت ذلك في رسالة لاحقة مبيننين دوري العقل والتجربة في هذه المعرفة اللامعقولة يونانيا .

تحديد وضع العقل . وان عمله لشاهد على هذه الاعادة ، التي حاولنا انتشالها من تحت رمال المجادلات واللغة الفلسفية ، متجاوزين بذلك الافق العقائدي اليوناني والديني .

الخاتمة

معنى هذه الشروط الثقافية

او

« التارخية »

1

راينـا اذن ، ان اعـادة تحديد وضع العقـل الوجودي والمعرفـي التي ادى اليهـا مشكل السببية تترجـم ، على المستوى النظري والابستمولوجي ، عن وضع العقـل المؤسسي والعملي في مستـواه الاجتماعي والثقافـي . فالعقـل ، من حيث هو وضع وعمـل ، في الثقافة العربيـة ، هو مؤسسة الاجتهـاد التي درسنـا خصائصها ومعانيها . لكـن اعـادة التجديد هذه ، كمـا اشرنا اليه سابقا ، تصطحب انتقالا من عالم مبدؤه ومثاله العقـل الى عالـم مبدؤه ومثالـه الارادة . والمعنى العميق لهـذا الانتقال ثـورة في التاريخ الانساني . وهي ثـورة يجدر الان تحديد مداهـا ومعالمهـا .

اذا كـان العقـل مبـدا الوجود ومثـال المعرفـة في ثقافـة مـا ، فـلا الوجود ولا المعرفـة يمكـن ان يكونا تاريخيين : كل شيء مكاني ثابت مـا دام يتساوق في وجود لا مبال ضمن نسق ميت ، والعالم الوجودي والمعرفي كلاهمـا منظومتان منغلقتان ، متناهيتان ، غائيتان . اذ معادلـة الوجود بالمنطق تحكم عليه بالا يكون الانسقا ضيقا وضعه الراي المشترك لثقافة ما ، فينحصر في ابعـاد هذه الثقافـة المعينة : وبذلك تصبح الغيرية والزمان اللامحدود واللاعقلاني . ان هذا العقـل ، عندما ينتصب معيارا للوجود ، يصيره عقيمـا ويحكـم على المعرفـة بالا تكون الا مجرد عوائـد هذه الثقافة المنغلقـة المتجمـدة : ومن ثم يصبح التاريخ مستحيلا او مرفوضا .

لذلك يبـدو لنـا ان الثقافـة اليونانية قـد انتهت الى خيالات وانساق من الموافقات اللفظية والخرافية وانهـا تتـق في هذه الاشكال النظرية التي نافست معمارهم ونحتهم في التمـام والانغلاق والجمود . وهذه الموافقات اوقعت الفكـر في خطا الانغلاق ، اذ هي تجعله يشيح بالنظر عن كل مـا

يمس بهذا الانغلاق مثل التجربة وهذا الوجود الخالي من الصورة والذي سمي ، باحتقار ، مادة وحسا وزمانا وحركة .

اما اذا كانت الارادة ــ لا العقل ــ هي المبدا والمثال في ثقافة ما ، فانه لا يمكن ان يكون الوجود والمعرفة الا تاريخيين . فكون الوجود ارادة وليس عقلا يعني انه صيرورة وزمان اي امكان كونه ، في كل حين ، مغايرا لذاته . اما المعرفة ــ من حيث هي اجتهاد ــ فانها سعي نحو ادراك « الوجود ــ الارادة » او اللامتناهي . فلا الوجود ولا المعرفة بنسق ليسا منظومتين منغلقتين . المعرفة تنطبق على السعي الدائب صعودا نحو الحقيقة (التاريخ) حيث المتناهي (المعرفة كظاهرة من ظاهرات ارادة الانسان) تبذل مجهود التطابق مع اللامتناهي (الوجود او ارادة الله) . ان الاجتهاد ، من حيث هو تجربة الامة المعصومة (الاجماع) ليس الا الثقافة بما هي سير دائب التحسين او تاريخ الانسان .

2

وهكذا اذن ، فان الانتقال من عالم العقل الى عالم الارادة يعيد تحديد وضع العقل الذي يمر من التامل الى التجربة فيولد عهدا جديدا ، عهد التاريخ الانساني بوصفه التجربة الشاملة . ومغانم هذه الثورة الثلاثة هي : اللامتناهي والزمان والذاتية (التي هي الارادة المتناهية تريد ان تتحد بالارادة اللامتناهية) وهي مغانم يمثلها الانتقال من العقل الى الارادة كمبدا وجودي ومثال معرفي . ذلك الانتقال الذي يتجسد في مؤسسة اجتماعية ذات وجهين : الاجتهاد والاجماع .

ان هذه الظاهرة تترجم ، وجوديا ، بميلاد علاقة جديدة : علاقة المتناهي باللامتناهي لقد كانت هذه العلاقة عند اليونان تجعل من

المتناهي مبدا صوريا وهو يمثل العقل والتمام والالوهية . اما اللامتناهي فكان المادة واللاتمام والوجود الادنى . لكن هذا الانتقال قلب العلاقة وغير طرفيها . فليس احدهما صورة والاخر مادة بل كلاهما صورة . فالمتناهي هو المعرفة او ارادة الانسان في مظهرها المعرفي . واللامتناهي هو الوجود او ارادة الله في مظهرها الوجودي . والذاتية هي الفرق الذي يفصل بين هذين الارادتين او ارادة تجاوز هذا البين ، هذا البعد الفاصل بين المتناهي واللامتناهي . انها في كلمة ، عدم تطابق الانسان والحقيقة او هي التناهي كدرجة من درجات الارادة اي كدرجة من درجات سلم الصعود .

ان الذاتية لا يمكن ان تولد عند اليونان ، لان الفرق عندهم لم يكن بين صورتين (أ) (الارادتين او الذاتين الالهية والانسانية) بل بين صورة ومادة ، اي بين الوجود المتناهي والعدم اللامتناهي .

ان هذه الظاهرة التي حللناها في مستوى المؤسسات والافكار وفي مستوى الوجود والمعرفة ، اتخذت ، تاريخيا ، شكل ميلاد الانسانية في الثقافة العربية ، اعني شكل انسانية الحقيقة . لذلك كانت حجة دينها حجة انسانية الانسان : الكلام (ب) . ولذلك كانت هذه الثقافة كونية وايتها انتقاض الحواجز الفاصلة بين الامم والاجيال . فكان اجلى تعبير عن هذا الطابع الكوني ميلاد اندفاعيها في اكتشاف الانسان تاريخيا ومعرفيا ، دون اعتبار لاي حاجز مهما كان طبعه .

أ) فالصور لا تقبل الزيادة ولا النقصان بعكس الكيفيات . لا وجود اذن لفرق بين صورتين من حيث كونهما صورة . فكل الصور تمام وفعل ، وان تعددت فصلا لانها جنس واحد ولها نفس الفعلية : كونها صورة . الصور لا تصير ولا تتكون . اما في هذه النظرة الجديد ، فان الصور درجات . هذا ان صح استعمال لغة الصور والمواد للحديث عن هذه النظرة لعلاقات الفكر بالوجود والمعرفة بالارادة .

ب) فهل من المصادقة ان يكون القرآن ــ وهو كلام حجة محمد الوحيدة ؟ وهل من المصادفة ان يكون آدم لا يمتاز عن الملائكة في التصور الديني الا بالقدرة على تسمية الاشياء (انظر سورة البقرة) ؟

الخاتمة العامة

1 ـ عرض محتوى الرسالة الموجز

2 ـ وضع الفلسفة اليونانية في الثقافة العربية

3 ـ منهج العمل ومشاكله

4 ـ مسالة خصائص المؤسسات العربية

1

ان الجدال الدائر حول السببية ، والذي يبدو مجرد جدال مناسبي بين المتكلمين والفلاسفة ، يحمل في طياته معنى حاولنا استخراجه في هذا العمل ، لتحديد شروط امكان نظرية الغزالي في السببية .

=●=

لقد آل بنا الجزء الاول بقراءتيه لتصور السببية (قراءة الغزالي لتصور الفلاسفة ، وقراءة ابن رشد لتصور الغزالي) الى استجلاء ابعاد هذا النقاش . فقراءة الغزالي للحتمية السببية عند الفلاسفة كشفت اساس هذه الحتمية اللاهوتي (تصور الالاه كعقل) ، والمدى الوجودي الذي ينسبه الفلاسفة للعقل . اما قراءة ابن رشد لتصور الغزالي السببي ، فانها تعتبر هذا التصور تهديما للمعرفة العقلية ذات المدى الوجودي او للعلم المرتكز على نظرية الطبائع . وهكذا فابعاد النقاش تبرز بوضوح : ان الامر يتعلق بمسالة وضع العقل الوجودي والمعرفي .

اذن انتهى الباب الاول من هذه الدراسة الى مشكل وضع العقل هذا الذي يعتبره المعنى الحقيقي للنقاش الذي دار حول السببية في الثقافة العربية . ولكنه كذلك يصف عمل الغزالي بانه تحقيق الانتقال من من عالم مبدؤه ومثاله العقل الى عالم المبدا والمثال فيه الارادة . العالم الاول سميناه ، في عملنا ، وضع العقل اليوناني . والعالم الثاني سميناه وضع العقل العربي . وهذان المفهومان اجرائيان فحسب : فنحن نحتاجهما لفهم ذلك النقاش . ولكننا ، مع ذلك ، لم نختلقهما . فهما يوافقان طرفي النقاش وحدي مجراه (عالم الارادة وعالم العقل) . وكما اسلفنا ، فهما يوافقان وضعي العقل المؤسسيين .

× ● ×

اما الباب الثاني ، فانه ترك الطابع الجدالي للنقاش الدائر حول السببية الذي استخرج الباب الاول معناه ، وحاول ان يتصدى بالدراسة المعنة لتصور الغزالي ضمن المشكل الذي ابرزناه (مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي) . لقد كان تجاوز هذا الطابع المناسبي للنقاش موضوع الفصل الاول من هذا الباب الثاني ، اي فصل مصاعب عمل الغزالي . —

ان تصور السببية عند الغزالي يجعل عمله الفكري حلا لهذا المشكل ، وذلك باعادة تحديد وضع العقل الذي تحقق بفضل نظرية جديدة في المعرفة . لقد انجز الغزالي ذلك انطلاقا من نوعين من الاهتمامات : ابستمولوجية (فحص شروط المعرفة الضرورية) وربوبية (فحص شروط الالاه الحر) . لكن هذين الصنفين من الاهتمامات يتمازجان فيستعصي علينا ان ندري ايهما يسود . ومسالة كهذه لا فائدة فيها ، لو لم يوجد ذلك الموقف العقيم الذي يحصر عمل الغزالي في الصنف الثاني من الاهتمامات . ان هذين الصنفين الذين يسودان حل الغزالي للمشكل الذي ابرزه الباب الاول يصبحان الصورة الاشكالية الثانية لهذا المشكل ويصاغان في شكل اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي .

ينتهي الباب الثاني من هذه الدراسة اذن ، الى هذه الصياغة الثانية لنفس المشكل ، اعني لمشكل معنى النقاش حول السببية . ويعتبر هذه الصياغة الثانية المعنى الحقيقي للانتقال من نظام العقل الى نظام الارادة (وجوديا) ومن الاستنتاج الى الاستقراء (منطقيا) ومن العقل الى الخيال (نفسيا) . وهو في نفس الوقت يصف عمل الغزالي بانه نظرية جديدة في المعرفة ترتكز على تصور للوجود جديد ، وعلى تحول رباعي الوجوه : من العقل الى الارادة ، ومن الضرورة الى العادة ، ومن المنطق الى علم النفس ، ومن السبب الى الحكم .

=●=

ان موضوع الباب الثالث هو اعادة تحديد وضع العقل الوجودي والمعرفي بوصفها اعادة ترتيب مجال المعارف واعادة تحديد العقل . فالوجود كارادة حرة يقابل الوجود كعقل وهو سيعلم بطريقة اخرى تختلف عما كانت عليه وذلك بما سيعطى للتجربة من الاهمية في المعرفة الدنيوية (الطبيعة) وفي المعرفة الدينية (التصوف) . ان النظم الثلاثة الوجودي والمنطقي والاجتهادي (الموافق للوجود والتعريفية والتاريخ) لم تصبح قابلة للتمايز الا منذ ان بات الوجود والمعرفة ارادة وليس عقلا . اما بالنسبة للنظام الوجودي فذلك بين بنفسه : اذ لو كان الوجود عقلا لكان شفافا للعقل يدركه دون عناء . واما بالنسبة لنظام الاجتهاد فانه علينا ان ننتبه لهذا الامر : ليس التاريخ الا الارادة المتناهية (الانسانية) تسندها الارادة اللامتناهية (الالاه) ، او هو تجربة المتناهي عن اللامتناهي . لذلك كان التاريخ الغزو المستمر للحقيقة ، وذلك هو مفهوم الاجتهاد الشامل بوصفه اجماع الانسانية . واما النظام المنطقي فانه قابل للمآل الى الارادة لطابعه التعريفي الذي هو وليد الارادة لمعنيين : اذ هي تضع الوجود التعريفي وتحترم ماهيته بوضعها لمبدا عدم التناقض .

فاذا فهمت هكذا ، كانت اعادة التحديد تعني ربط وضع العقل الوجودي والمعرفي بالتجربة الانسانية من حيث هي تاريخ ذو الية نفسية واجتماعية وثقافية . وهكذا فان هذا الباب ينتهي الى صياغة ثالثة لنفس المشكل الذي يصبح مشكل الوضع النفسي والاجتماعي للعقل في الثقافة . ثم هو يصف لنا عمل الغزالي بانه تنظير لهذا الوضع الثقافي للعقل اساسه تصور جديد للحقيقة .

=●=

واخيرا فان الباب الرابع يحل الصياغة الاخيرة (الثالثة) لهذا المشكل بارجاع الوضع الوجودي والمعرفي للعقل الى وضعه الاجتماعي والثقافي والي مجراه في الثقافة . لقد بنى الغزالي نظرية هذا الوضع في الثقافة العربية . وهو ما يمكن ان نسميه ثورة الغزالي الابستمولوجية . لم يبق العقل قوة سماوية تفعل من خارج . بل بات مجرى نفسيا واجتماعيا يخضع لآليات حاولنا وصفها في ميادين ثلاثة ، يدعي فيها العقل القدرة على التشريع : ما بعد الطبيعة ، والاخلاق والطبيعة .

ان اعادة تحديد وضع العقل الذي اصبح مشكلا لوجود النقاش حول السببية (القراءتان ووضعا العقل : الباب الاول) تجد حلها (الباب الثاني) الذي ، بعد التحليل (اعادة التحديد : الباب الثالث) ، يتحول الى الوضع المؤسسي للعقل (والذي كان يسمى وضعه الوجودي) ومجراه وعمله (والذي كان يسمي وضعه المعرفي) في الثقافة العربية . فوضع العقل الوجودي هو مؤسسة الاجتهاد اي ان وضعه الوجودي تحدده المؤسسة الاجتماعية الثقافية التي تحدد منزلته . اما وضعه المعرفي اي عمله وجريانه في هذه الثقافة فانه تحول الى مجرد تجربة تقتصر على قراءة المعطى (النصي او الطبيعي) دون ان تكون او ان تشرع في شي .

=●=

2

لقد استعملنا التقابل بين وضع العقل العربي ووضعه اليوناني الذي كان النقاش حول السببية احد اعراضه ، منهجا لادراك معنى هذا النقاش ولدراسة الانتقال (الذي حققه الغزالي) من العقل كمبدا وجودي ومثال معرفي الى الارادة . لذلك يصبح دور الفلسفة اليونانية ووضعها

في الحضارة العربية هامين جدا ويتحتم تحديدهما بدقة حتى يتم هذا التاويل لتاريخ الفكر العربي .

فانه اولا من السخف ان نستمر في الظن ان دخول هذه الفلسفة للحضارة العربية يوافق ميلاد العقل فيها ، كما يفسر تاريخ الفكر العربي حاليا . فحسب هذه النظرة ، ليست الثقافة العربية ثقافة مجتمع بشري ، ما دامت ينقصها العقل . وهو تصور منخرم من جهتين : فهو من جهة يدعي ان بعض الاجهزة الاجتماعية والثقافية لا نظام لها يخصها اي انها بدون وضع عقل يخصها . وهو من جهة اخرى يدعي ان بعض الاجهزة الاجتماعية والثقافية الاخرى (او احدها على الاقل : الجهاز اليوناني) تمثل النظام المطلق والعقل الكلي . فخرافة العقل الكلي الذي يعتبره بعضهم مطابقا لعقل ثقافة واحدة دون الاخرى هي التي تولد هذه النظرية . لذلك تراهم يعتبرون الثقافة العربية ذات مؤلفين : العقل او المؤلف اليوناني واللاعقل او المؤلف العربي . وما هذا بلا عقل الا لان الاول العقل كله .

ليس العقل اذن ، هو الذي ادخل للثقافة العربية مع الفلسفة اليونانية ، بل نوع معين من العقل . والسؤال هو : اي عقل هذا الذي ادخل للثقافة العربية ، او بعبارة ادق واسلم تاريخيا ، الذي وجده العصر الاسلامي من الحضارة العربية عند ميلاده كمجموعة اعراض وعوائق منهجية ونظرية وحضارية كان النص القرآني اول نقض لها (وهو ما يفسر طابعه الجدالي .)

والسؤال الذي يلي الاول هو مدى انتشار هذاالعقل او التيار الفلسفي في الحضارة العربية ومغزى الحزب الذي كان يتبناه في حضارتنا ؟

واخيرا فاننا سنحال الدور السلبي الذي لعبه هذا التيار ، اذ هو اخر الانطلاقة الجديدة التي سنتها الثقافة العربية للانسان والتي نجد رسم رسالتها التخطيطي في ما سميناه وضع العقل العربي .

فما هو هذا العقل الذي دخل الثقافة العربية بدخول الفلسفة اليونانية ؟ الاجابة شائكة . اولا لان هذا السؤال لم يطرح من قبل على هذه الصورة : لقد سلم الجميع ، دون مسالة ، بالتخطيط الذي نرتاب فيه نحن هنا . ثم ان صياغة سؤالنا تبدو شقا للشعر ، عندما نفرق بين نوع من العقل والعقل . واخيرا فان كثيرا من المسلمات توقعنا في الخطا فتجعلنا نتناسى بعض الحقائق التاريخية ، او ، على الاقل ، معانيها ؛ لكن المهمة تستحق ركوب هذه المشاق .

رغم ما يبدو في ذلك من المفارقات ، لم يكن الفكر اليوناني ثورة في الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي . بل ان هذا العصر هو الذي كان ثورة عليها ، وبالنسبة اليها . وفعلا ، ففي صورته التلفيقية وشكله التاليفي (بين الفلسفة والدين والتصوف) ، كان العقل اليوناني قد غزا الشرق كله واخضعه . ولا يمكن ان نفهم الطابع الجدالي لاغلب آيات القرآن وخاصة مقاصدها اذا لم نهتم بهذا الامر وتجاهلنا هذه الحقيقة التاريخية . فابعاض هذا العقل المفتتة والملفقه في تاليفات مابعدية ودينية وطوائفية (الجمعيات الفلسفية المنغلقة) عاثت في الشرق فسادا منذ الغزو المقدوني . ان الفرق الفلسفية والكلامية والنحل الدينية والفئات الصوفية والتاليفات اللفظية والفلسفات الزائفة تقدمت العصر الاسلامي من الحضارة العربية . ان الحوار بين الفكر العربي والفكر اليوناني في حالة انحطاطه وتبعثره بدا قبل العهد الذي اعتدنا اعتباره منطلقة : هذا الحوار بدا خلال النص القرآني . واذن فعصور الاسلام الاولى لم تكن عصور دخول الفلسفة اليونانية بل عصور التخلص منها ! بل ما رجوع الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي إلى المصادر اليونانية الاصلية الا رد فعل على هذه الحالة المتردية التي آل اليها الفكر بالشرق آنئذ . ان حركة الترجمة كانت حركة نقد وامتحان مباشرين لما يعثر من الفكر اليوناني . لكن هذا الاندفاع المراجع ، عتمته العادات الموصوفة آنفا (والتي تقدمت الاسلام) ، فجعلت البعد المابعدي واللفظي من الفكر اليوناني يسود ويعطل البعد العقلي الاجرائي الذي يختص به الفكر العربي والذي يبرز شيئا فشيئا في هذه الحركة التخلصية .

وليس من المصادفة في شيء ، ان تكون هذه الفلسفة ، في شكلها التاليفي التصوفي والمابعدي اللفظي ، السلاح الاهم الذي استعملته الفرق السياسية ـ الدينية المنتسبة للثقافات المتهاوية لهد الثقافة العربية وثورتها الاسلامية ، من الداخل .

فبصورته المنحطة (وهي جزء لا ينفصل من تقاليد الشرق قبل العصر الاسلامي من الثقافة العربية) اعاق الفكر اليوناني الثقافة العربية التي حاولت ، بثورتها الاسلامية ، اقتلاعة من الشرق . وذلك ما ادى الى رجوع الثقافة العربية الى معين الثقافة اليونانية الاصيل لتنقذ منه ما يمكن انقاذه مثل الرياضيات وبعض المناهج والنتائج العلمية الاخرى ، رغم كون هذه الاعمال الاصلية ، ذاتها ، كانت تشوبها ما بعد طبيعة نفسانية قمتها مابعد طبيعة ارسطوا الكيفية التي ليست الا منطقا لعالم نفساني (نظرية المكان الطبيعي والاسباب والعناصر الاربعة) .

=●=

اربعة قرون استلزمها الانتقال الذي حققه الاسلام من العقلانية

الكسلي الى الارادية المقدامة ، ليصبح مدركا لذاته واعيا بمعناه ومداه . ولم تعبر فلسفة متناسقة على هذا الوعي الا في نهاية القرن الخامس ، وذلك بنقد منتظم لكل من نظرية الوجود ونظرية المعرفة اليونانيتين .

ان المعادلة (عقل : وجود) تجعل الانسان عقيما وتعوقه ، اذ كل عقل خاص (اي الراي المشترك او الحكمة الشعبية لثقافة ما) ، ظنا منه انه العقل الكلي ، يدعي انه الوجود . وبذلك ينام الانسان على وهم امتلاك الحقيقة . وهكذا فان الوجود يصبح مبتورا ، منحصرا في عادة انسان ثقافة ما في عهد ما من عهودها .

من ثم ، كان للانتقال الذي حققه الفكر العربي صورة تحرير الوجود والمعرفة من طرق الفكر اليوناني المسدودة . وليس فضل الثقافة العربية ، خلافا لما يبدو عليه اغلب الناس ، في هضم العقل اليوناني وتبليغه لغيرها ، بل هو ، جوهريا ، في ثورتها التي تخصها تم ، عرضيا ، في تفكيكه بنقدها اياه وبرفضها لما بعد طبيعته .

فما ان اصبح متحررا من عقل خاص (العقل اليوناني) كان يسجنه في مسبق احكامه ، حتى صار العقل تاريخيا او اجتهادا متدرجا ومسترسلا في ادراكه للوجود . ولا يمكن ، بدون فهم التاريخ على هذا النحو ، ان نكنه لم كانت الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي ، ذات طابع كوني مكانيا (الجغرافيا) وزمانيا (التاريخ) في مدها لتحقل كل ما هو انساني ايا كان مصدره . ان ضما الثقافة العربية واندفاعها لاكتشاف الارض والتاريخ الذين يترجم عنهما الانتشار المكاني والاعتناء بكل التراث الانساني ، لا يمكن ان يكون

لهما معنى غير هذا الذي حاولنا رسمه . وهذه الفكرة التي ولدت مفهوم الانسانية اي الثقافة المتجاوزة للقوميات المحدودة ، والتي حاول عصر الثقافة العربية الاسلامية ان يحققها ، يعبر عنها ابن خلدون بقوله : « واستولت افعال البشر على عالم الحوادث بما فيه . فكان كله في طاعته وتسخيره ، وهذا معنى الاستخلاف المشار اليه في قوله تعالى : « انـي جاعل في الارض خليفة . » (1) .

ان الاستيلاء ، هنا ، واع بنفسه ، ومعترف بطبيعته الفاعلة التي تحاول السيادة على الموجود بما اسميناه الاجتهاد الشامل ، او العقل ، من حيث هو المسعى الانساني في تاريخه وثقافته .

ان انتشار الثقافة العربية لم يكن مجرد استعمار . انه اندفاع لاكتشاف الشعوب والارض والثقافات والتراث الانساني عموما . وليس من الاتفاق ، في شيء ، ان تكون الظاهرة الثقافية والانسانية ، من حيث هي تاريخ ، احد اكتشافات هذه الثقافة ، كما يبرز ذلك ابن خلدون في مقدمته وغيره من الجوالين الذين وضعوا اسس علم الانسان وعلم السلالات الثقافي .

=●=

يحاول عملنا اذن ، ان يثبت انه لا يمكن ان ندرس فكر ثقافة ما دون فهم لوضع هذه الثقافة في التاريخ الانساني عموما . فاذا جعلناها فترة سكون في هذا التاريخ ، اصبح امكانها ووجودها مشكلين . ولقد كان الامر كذلك بالنسبة للدراسات المتعلقة بالثقافة العربية :

---

1) ابن خلدون ، المقدمة ص 839 – 840 .

فهي درست دائما حسب بعد مكاني مسطح . فلقد اعتبرت فيها الافكار والاحداث والنظريات مجرد عرض مكاني دون زمان ولا ترتيب يخصها . انها لا تاريخ لها . بهذا المنظار وقع تصورها . وعلى الجملة ، فانها رؤيت كمجرد مغازة لاشلاء ثقافية عرضت دون نظام . وحتى اذا ما حاول بعضهم ادخال الزمان في حكايته عنها ، تعلق الامر بزمانية خارجية : انما زمانية ادخال الثقافات الاخرى وليست زمانية البناء الذاتي ، انما زمانية التعلم ، لا زمانية الريادة !

دخل هذا العقل الذي اردنا تخصيصه الثقافة العربية (بل ، الاصح ، انه كان يشغل ثقافات الشرق قبل عصرها الاسلامي) دخولا متحوزا . وان اثره لعميق ! فعلى نقيض ما يزعم رنان ، لم يكن الفلاسفة مجرد فرقة معزولة . بل ان فكرهم المابعدي هيمن بصورة جعلت مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي ، مشكلا سياسيا ودينيا ، قبل ان يصبح مشكلا نظريا . فالفكر الفلسفي ، على شكل فرق صوفية وفلسفية وفكر تلفيقي ، كان مهيمنا . وكل الفلاسفة ، باستثناء بعض فلاسفة الغرب الاسلامي ، كانوا ينتمون الى احدى هذه الفرق . بل انه يمكن ان نجزم ان تاريخ القرون الاولى من عصر الثقافة العربية الاسلامية لم يكن تاريخ التعلم لدى اليونان بقدر ما كان تاريخ تحرير الفكر العربي من هذا الفكر بفضل وضع العقل الجديد وبفضل استئهال ما في الثقافة اليونانية من عناصر ايجابية ، وذلك هو معنى هذا الانتقال الذي وصفناه ، وهو انتقال عوض العقلانية المنغلقة بالارادية المنفتحة .

وليست اشارتنا لمقالة رنان بالجدلية ، بل يحتمها امران لا بد من التعرض لهما . الاول ان وضع العقل اليوناني في الثقافة العربية عند

عصرها الاسلامي ، لم يقع تحديده موضوعيا . والثاني ان مصير هذا العقل فيها لم يفهم ولم يدرك معناه بدقة .

وفعلا لم يكن بوسع العرب انفسهم ولا الاوروبيين ان يفعلوا . فالعرب في القرن التاسع عشر ، وقد سلموا بكونية العقل ، حاولوا في اندفاعة دفاعية ، تشويه تاريخ فكرهم ليجعلوا من ثقافتنا استرسالا للثقافة اليونانية (انظر النقاش الذي دار بين عبده والافغاني ورنان) : ان ذلك لاكذب ما يكون . اما الاوروبيون فانهم ، خطا او كذبا متعمدا ، يتغاضون عن ستة قرون من التاريخ الانساني فيحاولون ربط حضارتهم مباشرة بالحضارة اليونانية .

وعلى الجملة ، فان تاريخ مناهج الانسانية في وضع المشاكل النظرية والعملية ومعالجتها وحلها ، زيفوه بقصد او بغير قصد . ومهما كانت عبقرية الخوف الغربي من العرب فانه يستحيل سد هوة القرون الستة اذا لم يقرا للعرب حسابهم الذي لهم .

=●=

3

وما كنا لنتكلم في هذا التزييف ، لو لم يكن بيان مشروعية منهجنا همنا الاول . فهذا المنهج يكمن في البحث عن جذور عمل الغزالي النقدي ضمن المشكل الذي يطرحه وضع العقل (وهو مشكل ينتج عن دخول عقل معين العقل اليوناني — في الثقافة العربية) وضمن الحل الذي قدمه لهذا المشكل . وهذا الحل ليس الا القراءة المنظرة لوضع العقل المؤسسي والجرياني في الثقافة العربية عند عهدها الاسلامي . ليس اقدامنا اذن ، على دغدغة هذه الاحكام المسبقة عن الثقافة العربية لنية

جدالية او لهم دفاعي . لكننا ، مع بيان مشروعية منهجنا ، وضعنا ما يتلو تحت النور : ليست ثورة الثقافة العربية ، في عصرها الاسلامي ، هضم الفكر اليوناني ونشره ، بل هي وضع عقلها الذي يخصها وهو الذي يقابل الوضع اليوناني ، وكذلك تهديمها له بموقفها الدفاعي بدءا والنقدي ختاما .

كيف اولجنا منهجنا هذا الوحل ؟ لا بد من ختم هذا العمل بكلمة حول هذا المنهج الملتوي . ان مشكل مفهوم السببية عند الغزالي يبدو قد ذهب بنا مذهبا شاسعا بعده . ومنهجنا يبدو مسؤولا عن ذلك . فعوض دراسة هذه المسالة مباشرة عند الغزالي اخترنا هنداما معقدا كاد البناء وراءه ان يغيب وان يتبخر . لكن ، الواقع ان منهجنا ، اخلاصا للموضوع ارتدى بنية الموضوع نفسه . فالنقاش حول السببية حدد المشكل العام (مشكل وضع العقل الوجودي والمعرفي) الذي يطفو عليه مشكل السببية . وهذا المشكل الاخير الذي اخترناه كمسلك تناول ، هو نفسه ، ذلك المشكل يعرض في صورته .

وما يبين هذا الترتيب للاشياء هو التفاهم وعدم التفاهم بين الحزبين المتقابلين . وهذا التقابل بين الحزبين يبرز خلفهما البسيطة التي يقف عليها كل منهما ويقوم بها تصوره السببي .

ولقد سمينا هذين البسيطتين وضع العقل عند اليونان وعند العرب . وليست عبارة وضع العقل لتعني عقلية او روحا ، بل هي تشير الى نظامين ثقافيين مختلفين ، حيث يقع تحديد وضع العقل مؤسسيا وتحديد جريانه واقعيا في الوجود الموضوعي للمجتمع وفي نظام الثقافة ، وليس في روح او عقلية ما .

ان الحقيقة المطلقة ، في الثقافة ذات السلطة الروحية او ذات العقل الذي مداه مابعدي ، تعلمها تلك السلطة او ذلك العقل ، فلا يتصور للاجتهاد وجود او معنى . وحيث تقوم هذه المؤسسة مقام السلطة الروحية دون مزاعمها ، تصبح الحقيقة المطلقة امرا يتجاوز البشر ، وهي ما يجب عليهم غزوه بمجهود جماعي وتاريخي . وليس من محض الاتفاق ان تكون الاحزاب الثلاثة (الفلاسفة ، المتصوفة ، الشيعة) التي تريد تكوين سلطة روحية (الفيلسوف ـ الملك ، الشيخ ، الامام) تعتقد بوجود حقيقة مطلقة كلية وواحدة وتعارض مؤسسة الاجتهاد ومبداها اي فلسفة الخطا التي وصفناها (الفصل الثاني الباب الرابع) . ان الاجماع والاجتهاد وفلسفة الخطا وعصمة الامة تمثل الاركان المؤسسية الاربعة التي تحدد وضع العقل الوجودي والمعرفي في الحضارة العربية عند عصرها الاسلامي .

يبدو ان بمنهجنا عيبا آخر : فانه يبدو قد احال الدراسة الى مدح الثقافة العربية ؛ ومن ثم فهي لا تخرج عن الدراسات الدفاعية او المتغنية بالماضي . لكن هل من المدح ان نقول ، على عكس ما يرى الى حد الآن ، ان الفكر العربي الحقيقي ليس امتدادا للفكر اليوناني الذي قد يكون ثمرته بل هو يقابله مطلق المقابلة ؟

وهل من المدح في شيء ان نقول ان هذه الثقافة قد كبت تحت وطأة الاشلاء الثقافية اليونانية ؟

واخيرا ما المديح في ابرازنا لطابع « فقدان العمود الفقري » الذي تمتاز به المؤسسات العربية في العصر الاسلامي اذ لم يكن في الامكان ان تتجسد في تعين حقيقي ؟ ان الاجتهاد والاجماع لم يتحولا الى مؤسستين قائمتين قياما يمكن ان يصمد على كر الزمان . وهو ، عندي ، اهم داء ادى هذه الثقافة الى نحبها !

لا نهدف اذن الى الدفاع عن ثقافتنا او الى التغني بماضيها . كل ما في الامر اننا اردنا ان نبين ان هذه الثقافة وهذا الماضي يختلفان اختلافا مطلقا عما ظننا عظيمين به . بل ان عظمتهما تكمن في ذاتهما ووجودهما الذي يخصهما . وهو ما حاولنا وصفه بكل مزاياه وعيوبه . وهذا الوجود بما له وبما عليه لم يتات عن عبرقية قومية او عن روح سلالية ، فنتباهي به . بل ان الثقافة العربية تقدح في كل ما هو قومي بالمعنى السلالي ولا تعترف الا بالانسان من حيث هو مؤمن او شاهد على وجود الحقيقة وله .

4

=●=

لكن لا شيء يمنعنا ، في هذه الخاتمة ، أن نتساءل عن هذا الطابع اللافقري الذي اختصت به مؤسسات الثقافة العربية في عهدها الاسلامي ، وهي خاصية تفسر مشاكل عديدة من مشاكل تاريخنا ، بل تهم مباشرة هذا التايخ من حيث هو يفعل في حاضرنا ومستقبلنا ؟ فلنحاول فهمها في سياق قراءتنا لنظام هذه الثقافة الخفي . وسندرسه على انفراد .

فلا يخلو الامر من احدى خليتين : أما أن النبيء محمدا كان مطلق الجهل في السياسة والاجتماع ، اذ انه ، حيال وفاته ، ترك الدولة دون مؤسسات متجسدة ، او انه كان المعلن المطلق على عهد آخر بتركه هذه المؤسسات غير متسجدة مع تحديده لقواعد عملها .

لو حاولنا تجسيد مؤسسة الاجماع اجتماعيا وسياسيا ـ وهي قمة الاجتهاد ـ ، لصار هذا المجلس المشرع سلطة روحية ، وعندئذ تؤول ثورته ، التي تكمن في تحرير اللامتناهي ، الى سجنه في متناه معين (المجلس) . ان حل هذا المشكل كان يبدو مستحيلا ، نظريا وعمليا .

لكن محمدا وجد الحل الذي يوافق خليتينا السابقتين : الامة كلها هي التي تشرع (العصمة للامة وليس لسلطة ما) . والحقيقة من حيث هي ارادة الامة هي الحقيقة بما هي انسانية تاريخية ، او من حيث هي ديموقراطية مباشرة ومطلقة .

ان بعضهم سيزعم ان ما ذلك الا روح العرب الفوضوي . فليكن . ولكنها تلك هي الثورة التي حاولنا وصفها .

جـدول المسائـل

التصويب

صفحة	فقرة	سطر	الخطأ	الصواب
18	هامش	أ	dimension ontologique	portée ontologique
30	هامش	أ		Animisme
36	هامش	د	Fui	Fin
45	1	11	سيتمدها	يستمدها
137	3	9	بمرجح ؟.. وكذلك	بمرجح وكذلك
147	4	7، 8	يقلب ترتيبهما	
175	2	1	بنتائج هذا الباب	بنتائجه

تم طبع هذا الكتاب
بدار بوسلامة للطباعة والنشر
15، نهج الامين العباسي ـ تونس
تحت عدد 3 الايداع القانوني
الثلاثة اشهر الثانية 1978